الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العدد السابع عشر | السنة الرابعة | خريف العام ١٩٩٢م/١٤١٣هـ

الملف

البداوة والتحضر في المجال الحضاري العربي الإسلامي (١)

الفضل شلق | دوروتيا كرافولسكي | ج. ساندرز
ريتشارد تابر | خالد زيادة | عاطف عطية
محمد السماك | تركي علي الربيعو | سمير أبو حمدان
رجا مكي | عدنان حمود | جهاد الترك

عبد الفتاح الزين

دار الاجتهاد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد السابع عشر

السنة الرابعة

خريف العام ١٩٩٢م/١٤١٣هـ



رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن :

دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر

ص.ب ١٤/٥٥٨١ - بيروت - لبنان - تلفون : ٨٦٦٦٦٦

تلكس LE _ ٢٢٦٢٢ PAPCO

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:



الشركة اللبنانية لتوزيع الصحف والمطبوعات

Compagnie Libanaise de distribution
de la presse et des imprimés

Tlx: 21058 LE - Beyrouth - LIBAN

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي ٥٠ دولاراً أميركياً

خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ اما بشيك مسحوب على احد المصارف لامر «دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر»

Dàr Al - Ijtihād For Research, Translation, and Publication

٢ ـ او بتحويل الى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»

رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار اميركي

البنك السعودي اللبناني.الفرع الرئيسي

تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ

ص.ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «Al - IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank. Head Office
Telex: LABANK 21469 LE -
P.O.BOX.: 11 - 6765 - Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

مراجعات الكتب



البداوة والتحضُّر في المجال العربي

التحرير

I

ارتبط الإسلام منذ البداية بحواضر الجزيرة. وبرز هذا الاتباط على وجه الخصوص بعد الهجرة إلى يثرب التي سارع الرسول ﷺ إلى تسميتها بالمدينة. وقد اختلف اللغويون العرب في المادَّة التي اشتُقَّ منها مفرد «المدينة»؛ فمن قائل إنها من «مَدَن»؛ بمعنى أقام واستقرّ، ومن قائلٍ إنها من «دان» بمعنى حكم وسيطر. ونحن نعلمُ اليوم أنّ المفرد من أصلٍ آرامي، وأنّ المعنيين حاضران فيه. فقد اتجهت «الجماعة» الجديدة المتكوِّنة إلى إنشاء كيانٍ سياسيٍّ، وطبيعيٌّ أن يتطلَّب ذلك حاضرةً مستقرَّة. واتّخذ الأمر طابعاً شبه دينيٍّ عندما فُرضت «الهجرة» إلى المدينة الجديدة من أجل الحشْد واستكمال الجماعة. وظلَّ الفقهاء والمفسِّرون يتجادلون طوال قرونٍ في هل نُسِخَت «الهجرةُ» (التي تتضمَّنُ معنى المصير إلى مستقرٍّ حَضَري) بعد فتح مكة أو ما تزال مستمرَّة: من البادية إلى الحاضرة، ومن دار الشِرْك إلى دار الإسلام؟!

ونحن نعلمُ اليوم أنّ الفكرة السائدة عن سكّان الجزيرة العربية أنهم كانوا بدواً في أكثرهم عند ظهور الإسلام؛ هي فكرةٌ غير صحيحة. لكنّ البداوة شكّلت منذ أقدم العصور ـ بسبب ظروف البيئة ـ جزءًا أصيلاً ومهماً من مجتمع الجزيرة في الشمال والجنوب، وإن تكن أضعف وأقلّ انتشاراً في الجنوب عنها في الشمال. ومع انهيار السلطة المركزية في الجنوب العربي في القرن السادس الميلادي، وتردّي أنظمة الريّ في تلك النواحي، ازدادت البداوة امتداداً.

والبداوةُ هنا ليست تبدياً مكتملاً، بمعنى أنّ القوم كانوا يمارسون الزراعة الموسمية أحياناً، ويترحَّلون أحياناً أُخرى. وربما لم تعرف الجزيرةُ بداوةً شبه مكتملةٍ إلاّ في بعض نواحي نجد.

بيد أنّ ما نريد تقريره هنا أنه كان من الطبيعي والدعوةُ الجديدةُ تتجه للاستقرار، بل وتُرغِمُ في البداية عليه؛ مع ما يرتبط بذلك من خضوعٍ للسلطان، ودفع للزكاة، وطاعةٍ للشريعة وليس للأعراف البدوية؛ أن لا يرحِّب البدو بالدعوة في البداية، وأن تَحدث بين الطرفين صِداماتٌ وعداواتٌ شغلت الرسول ﷺ على مدى ستّ سنواتٍ بعد وقْعة أُحُد، وتركت آثارَها في القرآن الكريم وأحاديث النبي. وعندما اضطُرَّت القبائل البدويةُ الشمالية تحت وطأة القوة الإسلامية الصاعدة إلى التظاهر بالإسلام؛ فإنّ ذلك كان خضوعاً لسلطان النبوَّة، وتحت وطأة الهزائم التي نزلت بها. ويدلُّ على ذلك مُسارعتها ـ أو مسارعة أكثرها ـ إلى «الارتداد» ـ الذي عنى لها خروجاً على سلطان المدينة ـ بمجرد وفاة الرسول ﷺ.

بيد أنّ الحاجة كانت متبادَلة. فقد كانت الدولةُ الجديدةُ محتاجةً للجند والرجال المقاتلين، كما أنّ البداوة الطليقة في بوادي الجزيرة ما كانت تستطيع متابعة حياتها التقليدية بعد أن غيَّر الإسلامُ الدنيا من حولها. وهكذا أسقط عمر بن الخطَّاب القطيعة التي كان أبو بكرٍ قد فرضها على الأعراب، فسارعوا زُرافاتٍ ووحداناً للمشاركة في الفتوح، والنزول في الأمصار الجديدة. وما أن انتهى القرن الهجري الأول حتى كان الأعراب جزءًا حياً ومتوهِّجاً ضمن المجتمعات الجديدة. بل إنهم كانوا في أصل قيام دولة الأُمويين، ثم دولة العباسيين.

II

وما كان ممكناً بعد القرن الهجريّ الأول الحديث عن الإسلام باعتباره مشروعاً عربياً بعد إذ انساح في أقطار المعمورة. لكنّ الدولة كانت ولا شكّ عربيةً» في مشروعها وبيئتها. ولا شكّ أنّ الدولة هي التي حقّقت عمليةَ الدمج بين الحواضر والبوادي، وبين العرب والأعراب. لكنّ العربَ والأعرابَ على حدٍّ سواء هُمِّشوا في السياسة والدولة منذ مطالع القرن الثالث الهجري. وما اختفى

العربُ نتيجةً لذلك بسبب ظهور الأمصار وحيواتها الزاخرة، واندماجهم فيها. أمّا الأعراب ـ الذين نبذتْهُمُ الدولةُ ـ فقد وجدوا أنفُسهم معزولين في بواديهم، أو مُحاصَرين في الثغور بمواجهة الروم. فعاد التجاذُبُ بين السلطة المركزية والأعراب، وبدأت الإماراتُ البدويةُ بالظهور حفاظاً على الذات، وليس خروجاً على الدولة. وفي هذه الظروف وجد الأعرابُ حلفاءَ غير منتظرين. إنهم الفقهاءُ الذين كانوا مع فئاتٍ مثقّفةٍ أخرى، يخوضون صراعاً ضدَّ الشعوبية التي رمت إلى إنهاء العرب ثقافياً بعد أن تضاءل نفوذُهُمُ السياسي. إستذكر الفقهاءُ واللُّغويُّون ارتباط العربية الفصحى بالأعراب، وهي لغةُ القرآن. كما استذكروا أنّ نمط حياتهم ـ وهو نمطٌ قريبٌ من نمط حياة الرسول وأصحابه ـ هو موضعُ الهجوم؛ فانصرفوا للدفاع عن البداوة والأعرابية وحقوقهما ضمن شمولية الإسلام وثقافته وحضارته. بحيث اعتبر الجاحظُ (ـ٢٥٥هـ) وابنُ قتيبة (ـ ٢٧٦هـ) وغيرهما منذ الشافعي (ـ ٢٠٤هـ) أنّ الهجومَ على الأعراب هو في الحقيقة هجومٌ على الإسلام. فالأعرابُ جزءٌ من العرب أو هُم باديتهم لأنّ لكلِّ أمةٍ بادية. بل إنّ العرب ـ كما ينقل ابن تيمية عن الفقهاء والمحدِّثين المتقدّمين ـ أفضلُ في أنفُسهم من العجم. وقد استمرّ الأعرابُ يدافعون عن الثغور إبّان ضعف الدولة العباسية؛ فأجدادهم هم الذين فتحوا تلك المناطق، وهم يملكون إحساساً عميقاً بالانتماء إلى تلك الدولة وإن تكن نابذةً لهم. والإبعاد هذا لم يمنعهم من العمل مع العباسيين والسلاجقة والأيوبيين والمماليك في مُقاتلَة الروم والصليبيين والمغول والتتار. وما استساغ الأعرابُ سيطرة غير العرب على مقادير الدولة؛ لكنهم في أكثر الأحيان قدموا اعتبارات مشروع الدولة والأمة وضروراتها على مصالحهم الخاصة؛ دون أن يعني ذلك انتهاء التجاذُب مع الدولة، وانتهاء التجاذُب مع الحواضر التي كانوا يتواصلون معها، أو يتعاونون لدفع الغُزاة، أو يصارعونها من أجل اقتحامها وتأسيس سلطةٍ جديدة.

III

وكانت مطالع العصور الحديثة فرصةً جديدةً للبداوة العربية التي أسهمت في إنشاء عددٍ من الدول والدويلات، كما انطلقت منها أو بواسطتها حركاتٌ تغييرية. بيد أنّ التهميش عاد فنال منها هذه المرة بطريقةٍ معكوسة. إذ عمدت

الدول الاستعمارية التي كانت تحتل أجزاء من المشرق أو تريد ذلك، وتتصارع عليه؛ إلى اصطناع كيانٍ لكلِّ قبيلةٍ في ناحيةٍ، بالإضافة إلى تخريب التواصل الطبيعي للبداوة مع الحواضر سياسياً واجتماعياً. وهكذا فإنه ما أن جاءت الاستقلالات، وقامت «الدولة الوطنية» حتّى بدا كأنّ الأعراب والقبائل يشكّلون أحد أهمّ الحوائل دون قيام الدولة العربية الحديثة بالمعنيين السياسي ونظام الحياة. وتعدّدت وُجوه التفاوت والصراع، بين قائلٍ بتناقض الحاضرة العريقة والبادية المتحوّلة إلى حاضرة، وقائل بالتناقض بين التقدم والتخلف، وقائلٍ بالتناقض بين الوطنية والتعامُل والمُخامرة. وما يمكن قولُهُ في هذا السياق أنّ الخللَ الذي نال من اجتماعنا القديم منذ أواخر القرن التاسع عشر، نال أيضاً من التواصل التاريخي الذي كان قائماً بين الحاضرة والبادية المنتميتين إلى نَسَقٍ ثقافيٍّ عامٍ واحد، ومشروعٍ سياسيٍّ واحد. ومسؤولية الحاضرة عن هذا الخَلل التاريخي ـ وهي الأقوى أكثَر الأحيان ـ أكبر وأوضح. فالدولة القطرية العربية ليست من صناعة القَبَلية العربية بل هي مشيجٌ من العلائق الجغرافية والإثنية والسياسية والمصالح الاستعمارية. وقد نُسج هذا المشيج في الحواضر. وقد كان بُوسع الحاضرة استتباعَ البادية دائماً في تاريخنا عندما تمتلك المشروع المُقْنعَ والشامل. فما نحن فيه اليوم أزمةٌ طاحنةٌ وشاملةٌ تتجاوز تفاوتات الحواضر والبوادي، ومقولات «التخلُّف الذاتي» الذي تمثّله «العقلية البدوية» التي يقول بعضُ مثقفينا برجعيتها وعجزها عن إدراك العصر!

إنّ المشكلة لا تكمن في نمط الحياة البدوية، ولا في تخلُّفنا الذاتي حواضر وبوادي، قبائل ومُدُناً؛ بل في هذه الأنماط الجديدة في سائر مناحي الحياة، والتي ضربت أنماط الحياة في الحواضر والبوادي، ووجّهت بزرع الكيان الصهيوني في قلب أرضنا ضربةً قاسيةً لإمكانيات النهوض، وضربت ـ حفظاً لمصالحها ـ عوامل وأشواق وتطلعات التوحُّد في اجتماعنا التاريخي.

* * *

هذا هو القسم الأول من ملفّ «الاجتهاد» عن البداوة في الاجتماع البشري والاجتماع العربي الإسلامي. ويتلو عددٌ آخر في البداوة والاجتماع العربي الحديث والمعاصر.

القبيلة والدولة والمجتمع

الفضل شلق

I ـ في القبيلة والبداوة

تقوم علاقةٌ وثيقةٌ بين القبيلة والبداوة من جهة والاجتماع السياسي العربي والتاريخ العربي الإسلامي من جهة أخرى. أهم أسباب هذه العلاقة أنّ الصحراء(١) تشكل جزءًا كبيراً من مساحة الوطن العربي الذي يقع في منطقة جافة من العالم وتقتصر الزراعة فيه على الشريط الساحلي حيث الاعتماد على مياه الأمطار للزراعة البعلية؛ أما بقية الأراضي الزراعية في الداخل فهي تعتمد على الري وذلك في أحواض الأنهار وفي الواحات(٢).

---

(١) د. محمد عبده محجوب: مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية، (منهج وتطبيق)، وكالة المطبوعات، الكويت، دون تاريخ (المقدمة مؤرخة عام ١٩٨٤)، ص٣٠. يقول: «... إن الصحراء وهي تشغل على العموم ثلث مساحة العالم، تصل إلى ٩٦,٥٪ من مساحة مصر، وتغطي ٤٠٪ من مساحة العراق، كما تشغل الصحراء وشبه الصحراء ثلث المساحة الكلية لسوريا، بينما تغطي منطقة الحماد الشديدة الجدب والقحولة التي تستحيل زراعتها لندرة المطر وعدم وجود مياه جوفية بها حوالي ٢٠٪ من الأرض التي تعيش فيها القبائل البدوية وشبه البدوية هناك؛ أما في ليبيا فتقدر الأرض التي يمكن استغلالها زراعياً بطريقة اقتصادية معقولة بما لا يزيد على ٥٪ إلى ١٠٪ من المساحة الكلية؛ والجانب الأكبر من المملكة العربية السعودية صحراء قاحلة تماماً، وفي هذا وحده ما يبرز أهمية الدراسات السوسيوانتروبولوجية في المجتمعات البدوية التي تعيش في تلك المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية.

(٢) كولبرت هلد، Middle East Patterns: Place Peoples, and Politics، وستفيو برس، ١٩٨٩. =

تجعل ندرة الماء والكلأ في الصحراء العيش صعباً ومحفوفاً بالمخاطر[٣]. فالإنسان المتوطن في البادية معرّض دائماً للفناء بسبب ندرة الموارد الطبيعية التي لا يمكن أن تكفيه على مدار السنة إن لم يتنقل من مكان إلى آخر؛ لذلك يلجأ إلى الترحال المستمر أو الموسمي[٤]. كما أنّ هناك مصدراً آخر للخطر ناجمٌ عن المنافسة العنيفة بين السكان على موارد طبيعية محدودة لا تكاد تكفي لِسَدِّ الرَمَق، في كثيرٍ من الأحيان.

في مواجهة عوامل الطبيعة القاسية وعنف الآخرين، تضطر الجماعات البشرية في الصحراء للجوء إلى إقامة علاقات وثيقة[٥] فيما بينها للتعاون من أجل تجاوز صعوبات العيش. ولمّا كانت العلاقات البيولوجية هي الأكثر طبيعية والأكثر

= يقول «الجفاف هي الكلمة المفتاح لوصف المنطقة»، ص٥١ ـ ٥٢؛ حوالي ٧٪ فقط من مجمل أراضي الشرق الأوسط (بما فيها إيران وتركيا) تصلح للزراعة البعلية.... والري يزيد هذه المساحة لكن بدرجة محدودة وبكلفة عالية»، ص ٩٦ ـ ٩٧. كذلك يقول «يلعب الري دوراً حيوياً في حياة الشرق الأوسط حيث الجفاف وشبه الجفاف يشمل ٨٠٪ من الأراضي» ص ١٠٤. وتشكل الأراضي المروية، في عام ١٩٨٠، ١,٩٪ من مجمل الأراضي و٢٠٪ من الأراضي الزراعية في الشرق الأوسط.

انظر أيضاً بومونت، بلايك، وواغستاف The Middle East. A Geographical Study، نشر وايلي، عام ١٩٧٦، ص ٦٦.

(٣) غوتييه Sahara, The Great Desert، نشر فرانك كاس، ١٩٧٠. يقول في هذا الكتاب القيم عن الصحراء الكبرى في شمال افريقيا إن الريح في الصحراء هي العنصر الوحيد الحي والمتحرك في أرض يسودها انعدام الحركة «الموت» ص ٣٤. ويذكر: «أن الخطر الحقيقي في الصحراء هو الموت عطشاً»، ص ١١٦. انظر أيضاً هوبس Bedouin Life in the Egyptian Wilderness، الجامعة الأميركية، القاهرة، عام ١٩٨٩، ص ٤ حيث يذكر أن البداوة الرعوية هي بكل بساطة وسيلة الإنسان والحيوان لتلافي الجفاف بالتنقل إلى حيث يُرجى الماء والمرعى.

(٤) بومونت، المصدر المذكور سابقاً، ص١٥١. وانظر أيضاً فيشر، The Middle East، نشر بنغوين، لندن، ١٩٥٠، ص١٢٠.

(٥) محمود سلام الزناتي، نظم العرب القبلية المعاصرة، ١٩٩٢، ج١، الطبعة الأولى، ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠، يتكلم عن التكافل الذي هو «شرط لا غنى عنه لبقاء القبيلة واستمرارها»، ويتابع في الصفحة التالية «وفضلاً عن ذلك فإن المجتمعات القبلية تعيش على هيئة وحدات صغيرة تندرج كل مجموعة فيها في وحدة أكبر وتندرج كل مجموعة من هذه الوحدات في وحدة أكبر وهكذا. وأساس تكوين الوحدة، صغيرة كانت أم كبيرة، هو الانتماء إلى أصل مشترك. فأعضاء كل وحدة، في الأغلب الأعم، أقارب فيما بينهم».

متانة، فإنّ التشكيلات الاجتماعية في الصحراء تجعل من نفسها قبائل تشدها أواصر القرابة والنسب الذي يعبر عنه الانتماء إلى أب واحد(٥أ).

ليست علاقةُ النسب والانتماء إلى أبٍ واحد، كأبناء القبيلة، حقيقةً تاريخيةً بمقدار ما هي تعبير عن الحاجة إلى إعادة صياغة علاقات التعاون الواقعية بصيغةٍ يستخرجُها الانسان من علاقات أخرى هي الأكثر رسوخاً ومتانةً في الطبيعة، علاقات القرابة والنسب(٦).

تحدثنا كتب الأنساب، من مختلف مراحل التاريخ العربي الإسلامي، عن قبائل أو بطون تندرج في أخرى، وعن قبائل تنقسم إلى بطون أو قبائل أخرى، وعن أخرى تتشكل من عدة قبائل لا يجمعها نسب واحد(٧). كل ذلك يشير إلى

(٥ أ) في الصحاح للجوهري ١٧٩٧/٥ والمحكم لابن سيدة ٢٦٤/٦: «... والقبيلة الجماعة من الناس بنوأب واحد».

(٦) ابن خلدون المقدمة، نشر دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٧، ص ٦٧٢، يقول: «من البين أن الالتحام والاتصال موجود في طباع البشر وإن لم يكونوا أهل نسب واحد، إلا أنه كما قدمناه أضعف مما يكون بالنسب، وأنه تحصل به بالعصبية بعضاً مما تحصل بالنسب».

ويقول، عن الوظيفة الاجتماعية للنسب، في الصفحة ٢٢٦ من المقدمة: «.... إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له؛ ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام»؛ وذلك بعد أن يبدأ تلك الفقرة في الصفحة السابقة (ص ٢٢٥) بالقول «وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل».

انظر أيضاً د. كريم زكي حسام الدين، القرابة: دراسة انترولغوية لألفاظ وعلاقات القرابة في الثقافة العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، عام ١٩٩٠، ص ١٠٢، وصفحة ٢٠٤ وما يليها. انظر أيضاً د. رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩١، ص ٨١، حيث تعتبر: «أن التلاحم والتضامن القبلي هما ايديولوجيا، أكثر من، وقبل أن يكونا واقعاً».

(٧) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ودار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، يورد عدة أمثلة على بطون من قبائل معينة تدخل في قبائل أخرى. مثلاً، بنو السباق من قريش صاروا في عك (ص١٢٦). ويذكر جماعة ينتسبون إلى سامة بن لؤي، قريش، وهم في جملة جرم من قضاعة (ص١٧٤)، وبطناً من هذيل بن مدركة «دخلوا في بني عبس» (١٩٧)، وآخرين من بني حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم دخلوا في بني يربوع (ص٢٢٢)، وغير ذلك أمثلة كثيرة.

ويذكر ابن حزم في المرجع نفسه، ص ٤٦١، أن «جميع قبائل العرب فهي راجعة إلى أب واحد، حاشا ثلاث قبائل وهي: تنوخ، والعتق، وغسان». لكن الكاتب نفسه يكثر من ذكر بطون من قبائل تدخل أو تندرج في قبائل أخرى، مما يقودنا إلى الاستنتاج أن ما ينطبق على قبائل تنوخ والعتق وغسان ينطبق على معظم القبائل الأخرى.

=

أنّ مؤلفي هذه الكتب كانوا يدركون أنّ الانتساب إلى أب واحد للقبيلة هو انتساب وهمي في كثير من الأحيان، كما كانوا يدركون الحاجة إلى أخذ هذا النسب بعين الاعتبار والاحتفاظ به والبناء عليه والتعبير عنه بأقوى الروابط، وذلك استجابةً للضرورات التي تفرضها العوامل الطبيعية والاجتماعية.

يمكن للقبيلة، كنمط من العلاقات الاجتماعية، أن تعتمد على أسلوب انتاجي يدور حول رعاية الماشية والترحال طلباً للكلأ والماء، كما أنّها يمكن أن تكون مستقرّة في مناطق محددة وتعتمد على الزراعة. وإذا كان الاقتصار على الرعاية والترحال أمراً تفرضه ظروف الصحراء شبه القاحلة، فإنّ الزراعة أمر ميسَّرٌ للقبيلة التي تعيش في واحة أو على أطراف الصحراء. الجدير بالذكر أنّ ترحال القبائل ليس عشوائياً، بل هو في معظم الأحيان ترحال موسمي من منطقة إلى أخرى لكن في نطاق محدد يشكّل «وطناً» للقبيلة. ومن الممكن أن يتم التحوّل من أسلوب الانتاج البدوي إلى الزراعة أو العكس[٨].

وليس صحيحاً الرأي القائل بأنّ التحوّل يتم دائماً من البداوة الرعوية إلى الزراعة، من مرحلة إلى أخرى تعتبر أكثر تقدّماً، أي مرحلة أعلى في سلّم التطور الاجتماعي الوحيد الاتجاه.

ليست القبيلة بالضرورة جماعةً معزولةً، فهي بحاجة إلى تبادل منتجاتها مع مناطق حَضَريـة، مدينية أو زراعية[٩]. ومن ناحية أخرى يمكن للقبيلة أن تشتغل

= انظر أيضاً: صالح أحمد العلي، التنظيمات... في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة ببيروت، ١٩٦٦، حول اعادة تنظيم القبائل على يد زياد أو الحجاج. انظر أيضاً هشام جعيط، الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ١٩٨٦، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١ حول اعادة تنظيم تشكيل القبائل في الكوفة أيام زياد.

(٨) هوبس، مصدر سابق، ص ٢٩، حيث يذكر أن البداوة الرعوية تعتبر لدى الكثيرين من الباحثين تطوراً لاحقاً للزراعة. وأنظر أيضاً رحمة بورقية ـ الدولة والسلطة والمجتمع، مصدر سابق، ص ٩٣ ـ ٩٦.

(٩) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٦٩، عن حاجة البوادي للأمصار «إلا أن حاجتهم إلى الأمصار في الضروري وحاجة أهل الأمصار إليهم في الحاجي والكمالي. فهم محتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم». انظر أيضاً ألبرت حوراني في The Islamic City، تحرير حوراني وستيرن، نشر Cassirer، من منشورات جامعة بنسلفانيا، ص٩، حيث يقول «تبرز المدينة أو البلدة إلى الوجود =

بالتجارة إذا كانت تقطن في مواطن صحراوية تفصل بين بلدان وأقطار تحتاج كل منها إلى منتجات الأخرى. فإذا كانت البوادي تفصل بين البلدان والمناطق الحضرية، فإن القبيلة تصل بينها عن طريق الطرق والتجارة البعيدة المدى.

يعني ذلك أنّ القبيلة يمكن أن تنخرط في علاقات إنتاجية تتجاوز حالة الكفاف. كما يعني أنّ القبيلة لا تستند بالضرورة إلى أسلوب إنتاج أكثر بدائية من الزراعة. إن اشتغال القبائل بالتجارة البعيدة المدى يؤدي بها إلى تراكم مادي وإلى توسيع أفقها الذهني وتراكم المعرفة لديها(١٠). وربما كانت التحوّلات الناتجة عن حالة من هذا النوع هي التي أدّت إلى تهيئة الجو المناسب في شبه الجزيرة العربية وفي قُريش بالذات لتقبل الإسلام والشروع بالفتوحات لنشر رايته(١١).

لكن التراكم المادي، مهما بلغ مقداره لدى القبيلة التي تعيش حياة بدائية في الصحراء، يبقى تراكماً مؤقتاً ومهدداً بالزوال. فبالإضافة إلى جدب الصحراء، تتعرض التجارة البعيدة المدى إلى أخطار تهددها دوماً بالانقطاع لأسباب سياسية أو أمنية، مما يجعل الأساس الاقتصادي الذي ترتكز إليه القبيلة أساساً غير مستقر ومعرّضاً للأزمات المتلاحقة(١٢). والسنون العجاف تأتي على ما يتراكم في السنوات السمان.

= حين يكون هناك ريف ينتج ما يكفي من المؤن الغذائية لدرجة تفوق حاجته المباشرة كي تستطيع جماعة من الناس أن تعيش دون أن تضطر إلى الزرع أو تربية الحيوانات وأن تنصرف إلى الصناعة من أجل التبادل أو إلى تقديم الخدمات الأخرى لسكان الأراضي المحيطة». انظر أيضاً أرنست غلنر في Tribes and State Formation in the Middle East تحرير فيليب خوري وجوزيف كوستنر، نشر دار توريس، لندن، ١٩٩١ ص ١١١، حول تكامل الجماعات البدوية الزراعية.

(١٠) هودجسون، The Venture of Islam، نشر جامعة شيكاغو، ١٩٥٨، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(١١) هودجسون، المصدر السابق، ص ١٤٧ - ١٩٦. انظر أيضاً مونتغمري واط، Mohammad at Mecca، أوكسفورد، ١٩٥٣، ص٣.

(١٢) لومبار The Golden Age of Islam، نورث هولاند، امستردام، ١٩٧٥، ص ٢٠٣ حول الوضع غير المستقر عبر التاريخ للاقتصاد في العالم الإسلامي بسبب طبيعة جغرافيته الجافة، نورمان لويس، Nomads and Settlers in Syria and Jordan 1800 - 1980، كامبريدج، ١٩٨٧ (ص٣ - ٢٤) عن تراجع الريف في بادية سورية والأردن حوالى عام ١٨٠٠ وحول حقيقة أن الخط الفاصل بين الصحراء والأرض الزراعية غير ثابت بل هو يعتمد على الأوضاع السياسية، وبالتالي فالصحراء تعبير اقتصادي أكثر مما هو جغرافي. انظر أيضاً، ايمري بيترز في Islam in Tribal Societies، مصدر سابق، ص ١٩٩.

إنّ اضطراب الأساس الاقتصادي للقبيلة وعدم استقرارها يحتّم عليها السعي إلى الحفاظ دائماً على أعلى درجات التضامن فيما بينها. فهي لا تستطيع أن تفرّط بأي من أعضائها الذين تحتاج إليهم للتصدّي لعاديات الطبيعية وللتصدّي لغزوات القبائل الأخرى. لذلك يحتل الثأر مكانةً خاصةً لدى القبيلة. قبيلة المجني عليه تهب بمجموعها للأخذ بالثأر، كما أنّ قبيلة الجاني تضطر بمجموعها إلى تحمل الدية عن الجناية، وهو ما تمّ التعبير عنه في الفقه الإسلامي فيما بعد بأنّ الدية على (العاقلة)(١٣).

إنّ تعاون أعضاء القبيلة شرط ضروري للبقاء. ولا يقتصر الأمر على التعاون من أجل الإنتاج، وتقسيم العمل من أجل إنتاج متكامل، بل يتعدّى ذلك إلى درء خطر داهم يهدد البقاء في كل لحظة. هذا التعاون يفترض أعلى وأوقوى درجات التضامن (القرابة، النسب، الانتماء إلى أب واحد) ويستتبع إيجاد أولية للاقتصاص والتعويض عند حصول أي تعدٍ على القبيلة (الثأر) كما يستتبع أولية أخرى لردع أي محاولة للاعتداء والحيلولة دون ذلك (الشرف). فلا يكفي التعاون وحده لضمان البقاء، بل يلزمها التضامن بأعلى مستوياته(١٤).

إذا كان تضامن القبيلة يصل بها إلى إعلان الانتساب إلى أب واحد، فالجميع إخوة. لا تعني الأخوّة هنا صلة القربى وحسب، بل تقود إلى نتيجة أخرى هي السواسيه بين جميع أفراد القبيلة. لذلك تنعدم التراتبية في القبيلة. وهذا أمر طبيعي طالما أنّ أسلوب الإنتاج الأساسي الذي تعتمد عليه القبيلة هو أسلوب إنتاج للكفاف والكفاية، لا تنتج عنه فوائض يتيح امتلاكها تراكم الثروة وحدوث التمايز الفئوي أو الطبقي. إنّ التراتبية (الهيراركية) أمر يرتبط(١٥) بالتفاوت في

(١٣) د. محمود سلام زناتي، نظم العرب القبلية المعاصرة، ج١، ١٩٩٢، ص٣٠٣. وانظر أيضاً د. محمد عبده محجوب، مقدمات لدراسة المجتمعات البدوية، الكويت، ص١٥٤.

(١٤) رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمجنمع، ص ١٠٠.

(١٥) توماس بارفيلد Tribes and State Formation in the Middle East ، يربط بين جدب البادية العربية وندرة مواردها وانعدام الفائض الاقتصادي فيها وبين انعدام التراتبية الاجتماعية، بعكس قبائل أواسط آسيا التي يؤدي توفر الفائض فيها إلى تراتبية اجتماعية محددة المعالم. كذلك ريتشارد تابر في المصدر نفسه، ص ٦٥.

امتلاك الثروات، وهذا أمر يصعب حدوثه لدى قبائل البادية، أما في الحالات التي تعمل فيها القبيلة في التجارة، فإنّ تراكم الثروة الناتج عن ذلك يبقى مستنداً على أسس مضطربة يشوبها عدم الاستقرار مما يمنع إمكانية التفاوت في تملّك الثروة وما ينتج عن ذلك من تراتبية.

إن انتساب أعضاء القبيلة إلى أب واحد يجعلهم يخضعون لإرادة واحد، هي إرادته المتجسّدة في القبيلة، لكنّهم جميعاً إخوة يتساوون في الانتماء إلى القبيلة، إلى الأب الواحد. هم يخضعون لإرادة القبيلة، بأعرافها وطقوسها الموروثة، لكنّهم لا يخضعون لإرادة شخص واحد حتى ولو كان ذلك الشخص زعيم القبيلة. فالزعيم فيها أول بين أنداد، هو حَكَمٌ فيها وليس حاكماً لها. الأب هو الماضي، الطقس الموروث، الطاعة بمعنى التقيد بالطقس. أما الأخ فهو الحاضر الشريك، المنافس، الذي لا يمكن الخضوع له. زعيم القبيلة أخ آخر له ميزة إلاّ أنّ له وظيفة «محدّدة» لكنها محدودة. سلطته ليست مطلقة، فهي تقتصر على القيادة في القتال واستقبال الضيوف والتحكيم في المنازعات وتمثيل القبيلة لدى الخارج. هذا التناقض الدائم بين الطاعة والعصيان، بين الخضوع للقبيلة والاستعداد الدائم للخروج على إجماعها، هو ما يؤدي إلى مظهر من الفوضى في سلوك القبيلة، وهو ما أوقع الحيرة لدى الباحثين مما أدّى بهم إلى أحكام متناقضة بعض الأحيان.

يميّز البعض بين مساواتية القبيلة العربية وتراتبية القبيلة التركية ـ المغولية[١٧]. ويستنتجون من ذلك أنّ القبائل التركية ـ المغولية استطاعت بفضل

(١٦) البلاذري، أنساب الأشراف، النشرات الإسلامية، فيسبادن، القسم الأول، الجزء الرابع. كانوا يخاطبون معاوية باسمه مجرداً من أي لقب. ص١٠٧، ص١١٥، ص٦٤؛ ص٥٢. انظر أيضاً ص٢٠ حيث يخاطب الأحنف بن قيس معاوية بالقول: «والله ما أتيناك يا أمير المؤمنين لتهدينا من ضلالة ولا لتغنينا من عيلة، ولا لتمنعنا من ذلة، ولكن للسمع والطاعة». ويقول الضحاك بن قيس الفهري عن معاوية: «إنّ معاوية كان ثمود العرب، وحَدُّ العرب، وجَدُّ العرب، قطع الله به الفتنة، وفتح به البلاد (أنساب الأشراف ٤/١٥٥، والبيان والتبيين ٢/١٣١).

(١٧) توماس بارفيلد، المصدر السابق ص ١٥٣ ـ ١٨٤.

هذه التراتبية أن تبني امبراطوريات واسعة طويلة العمر، وهذا ما لم تستطع القبائل العربية القيام به. يمكن رد الفرق بين القبيلة العربية والقبيلة التركية ـ المغولية إلى أنّ الأولى كانت تعيش في بوادي واسعة قاحلة لا تتيح طبيعتها إنتاج فوائض تؤدي إلى تراكم الثروات. أمّا البوادي التي كانت القبائل التركية ـ المغولية تتجول فيها فأكثر غنى بما تتيحه من موارد طبيعية. ومن المعلوم أنّ التراتبية في أي مجتمع هي أمرٌ يرتبط وجوده بقدرة هذا المجتمع على إنتاج الفائض الاقتصادي. أما عن القدرة على بناء امبراطوريات واسعة طويلة العمر فهذا أمر يعتمد على ظروف أخرى. والامبراطورية التي استطاع العرب بقبائلهم وحضرهم بناءها تجاوزت في مداها الجغرافي واستمراريتها الزمنية وعطاءها الثقافي وبنيانها الاجتماعي كل ما عداها(١٨).

إنّ تحاشي الانتروبولوجيين لتعريف القبيلة أمر يمكن تسويغه على أساس أنّ هذا العلم علم تجريبي معني بدرس الخصائص والظواهر للمواضيع المطروحة للبحث(١٩). لكن الاكتفاء بهذا القدر يمكن أن يؤدي إلى ما يتعدّى الاستنتاجات الناقصة المبتورة. إن وضع القبيلة خارج إطار عام هو المجتمع وعزلها عن السياق التاريخي، الذي يشترك ويتداخل فيه العامل السياسي بالعوامل الاقتصادية والاجتماعية الأخرى، هو أمر يمكن أن يؤدي إلى إلغاء موضوع البحث.

---

(١٨) ساوندرز في Muslims and Mongols، ص ٥٨ ـ ٦٠. انظر أيضاً مونتغري واط، Islam & In-tegretion in Society، روتلدج وكيغان بول، عام ١٩٦١.

(١٩) رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمجتمع، ص ٢٢، لا تطمح إلى الوصول إلى تحديد دقيق للقبيلة لأن هناك أربع تصورات، أولها لمن يعيشون داخل الواقع القبلي، ثانيها تصور المخزن (أي الدولة)، ثالثها تصور الذين لا ينتمون إلى (قبيلة) زمور، رابعها تصور الباحث الأنتربولوجي. أما م.ع. محجوب، في مقدمات لدراسة المجتمعات البدوية، فهو يذكر كثرة الخلط في استخدام كلمة قبيلة (ص ١٩٢). ثم يعرف القبيلة بأنها «تلك المجتمعات التي يقوم نسق الضبط الاجتماعي فيها على بناء قبلي والتي تعيش في ظروف ايكولوجية معينة في المناطق الصحراوية...». أما ريتشارد تابر في Tribe and State Formation، فهو يعتبر أن تجربة الانتربولوجيين في تعريف القبيلة لا طائل تحتها (ص٤٩). لكنّ لويز بك، في المصدر السابق، تعتبر أن مفرد (قبيلة) صالح للاستخدام رغم صعوبة التعريف.

ثم إنّ الاكتفاء بسرد الظواهر إضافة إلى اجتزاء بعض ملاحظات ابن خلدون يمكن أن يقود إلى الإيهام بأنّ الأمر يقتصر على تكرار رتيب للظواهر. لا شيء جديد يحدث، بالأحرى لا حوادث تتتالى في سياق تراكمي تاريخي. فالنظام دائري يعيد نفسه باستمرار.

II ـ القبيلة في المجتمع

يجب الاعتراف قبل كل شيء أنّ القبيلة هي مجموع علاقات اجتماعية[٢٠] تنتج عن نمط محدد للإنتاج تفرضه ظروف البيئة الطبيعية. لكن القبيلة ليست جماعة بشرية معزولة منقطعة الصلة بالعالم من حولها، فهي تنتج وتتبادل منتجاتها مع المدينة ومع الأجزاء الأخرى من المجتمع الحضري. يعتبر ابن خلدون أنّ القبيلة تزوّد المدينة ببعض حاجاتها الضرورية والمدينة تزوّد القبيلة البدوية بالكماليات[٢١]. المهم أنّ علاقات التبادل القائمة تتميز بالاستمرارية والاعتراف المتبادل بين الطرفين. ومن الطبيعي أن تتخلل هذه العلاقة فتراتٌ من التنافس العنيف، الأمر الذي يمكن أن يحدث بين فئات المجتمع الأخرى. إذ لا يصحُّ أن يغيب عن بالنا أنّ علاقات التبادل في كل المجتمعات هي علاقات تكامل وتنافس في آن معاً؛ علماً بأنّ التنافس يمكن أن يتطور إلى اقتتال عنيف في بعض الأحيان.

تنشأ المدينة في المناطق الأخرى من العالم، حيث توجد زراعة مستقرّة، في وسط حوض زراعي. ويتكامل إنتاج المدينة الصناعي مع إنتاج الريف الزراعي.

---

(٢٠) يعرف أكبر أحمد ودايفيد هارت القبيلة بأنها «جماعات ريفية لها اسم يميز بين أعضائها وغيرهم، وتحتل حيِّزاً جغرافياً وتدعي لنفسها المسؤولية، كاملة أو جزئية، في حفظ النظام داخل هذا الحيِّز. . . فتتمتع بالتالي بوظائف عسكرية وسياسية»، (ص١).

أما مضاوي الرشيد، Politics In An Arabian Oasis ، فيعرف القبيلة على أنها «تجمع كبير من الناس الذين يدعون نسباً مشتركاً، مما يمنحها، أي القبيلة، تماسكاً هشاً». (ص ١٤).

بينما القلقشندي، في نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق الأبياري، دار الكتاب اللبناني عام ١٩٨٠، يعرّف القبيلة بأنها: «ما انقسم فيها الشعب كربيعة ومضر» (ص ١٣).

(٢١) ايرا لابيدوس، في Tribe and State Formation ، ص٢٧.

وبمقدار ما تكون هناك فوائض إنتاجية تتكون على أساسها فئات متخصصة من المثقّفين والسياسيين والإداريين والمحاربين. في بلادنا العربية يمكن أن تنشأ المدينة بهذه الطريقة وبطرق أخرى كأن تتشكّل كمركز تجاري أو مركز للحكم أو كمحطة تلتقي فيها القبائل لتبادل منتجاتها وتتفاعل في نشاطاتها الأخرى. هنا أيضاً ليست العلاقة بين القبيلة والقبيلة أو بين القبيلة والحضر علاقة عدائية دائماً؛ بل هي علاقة تكاملية ـ تنافسية مثل جميع علاقات[٢٢] التبادل الأخرى. والمدينة لا يمكن أن تُكتب لها الحياة إذا لم تعتمد على الأرض الزراعية المحيطة بها للتزود بالمواد الغذائية الزراعية، وإذا لم تعتمد على المناطق الزراعية أو البادية الصحراوية من أجل التزوّد بالماشية التي تشكّل مصدراً هاماً للمواد الغذائية وللاستعمالات الأخرى. وقد أخذ العرب هذه بعين الاعتبار منذ أن بدأوا ينشئون المدن عقب خروجهم من شبه الجزيرة العربية[٢٣].

ويذهب بعض الباحثين إلى أنّ المدينة الإسلامية العربية تشكّل واحدة من ثلاث مناطق لا منطقتين وحسب. المدينة هي المنطقة الأولى وهي المركز؛ تحيط بها منطقة زراعية تخضع لنفوذها مباشرة؛ وتحيط بهذه منطقة قفر تبعد عن المركز ولا تخضع له مباشرة، وهذه المنطقة هي التي تقطنها القبائل البدوية التي يشكّل الترحال نمطاً حياتياً لها. يعني ذلك أنّ التنافس ينشأ بين القبيلة والمناطق الزراعية المحيطة، لا بين القبيلة والمدينة نفسها[٢٤].

ويتطلب الترحال بذلاً للطاقة، وجهداً ملحوظاً؛ لذا فإنّ القبيلة لا تتجول لأنها ترغب في بذل جهدها في حركة لا طائل تحتها. بل هي تفعل ذلك استجابة لظروف البيئة. وهي تخضع لمتطلبات الاقتصاد والسياسة. إنّها مضطرة للعيش في منطقة لا تتيح سوى الحد الأدنى من الموارد المطلوبة للبقاء. وإذا تهدد وجودها بسبب نضوب هذه المواد، فإنّها تضطر للاعتداء على غيرها من أجل كسب الغنيمة

(٢٢) ارنست غلنر، المصدر السابق ص ١١١.

(٢٣) هشام جعيط، الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ص١٥٠.

(٢٤) ألبرت حوراني، Tribes and Sate Formation in the Middle East، ص ٣٠٥.

بالدرجة الأولى. فالغزو سلوك تضطر القبيلة للجوء إليه من أجل البقاء، وهو أوالية (Mechanism) دفاعية يفرضها نمط من العيش مهدِّد بالفناء في كل لحظة(٢٥).

إن أيديولوجية القبيلة التي تضع قيَم المروءة والشهامة والكرم وقِرى الضيف وغيرها في ذروة نظام القيم تشير إلى أنّ علاقة القبيلة بالآخرين ليست علاقة تنافر دائم(٢٦).

ولم يكن صعباً على القبائل العربية، الخارجة من شبه الجزيرة من أجل الفتوحات، أن تعيش في المدن أو تشتغل في الزراعة. وكانت أحياناً قبل الإسلام وبعده تتنقل بالاتجاه العكسي، من الزراعة أو الحياة المدينية إلى الحياة البدوية ـ القبلية. كان هذا التحوّل يتم استجابةً للظروف الموضوعية، وهو في نفس الوقت يعبّر عن رغبة بالتكيّف مع الظروف المستجدّة(٢٧).

وما كان صعباً على الدولة العربية الإسلامية، منذ بداية نشوئها، أن تتحكّم بالقبائل وتخضعها لمتطلبات قيام مجتمع جديد. فقد هزمت الدولة قبائل الردة، ثم وجّهت هجرات القبائل إلى مختلف الأقطار المفتوحة حسب خطة مرسومة، وأسكنتها الأمصار، وخططت لها المدن الجديدة(٢٨)؛ وكانت الدولة تعمد بين حينٍ وآخر إلى إعادة تشكيل تجمعات القبائل في الأمصار(٢٩).

وما كان خضوع القبائل لإرادة الدولة خوفاً من القمع، علماً بأنّه يجب

(٢٥) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢١٣ ـ ٢١٤.
(٢٦) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢١٦، يعبر عن ذلك بالقول «إن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر».
(٢٧) هشام جعيط، الكوفة، ٢٤٦. انظر ابن خلدون، المقدمة، ص ٢١٦ حيث يشير إلى أن التعرب كان يعني الهجرة إلى البادية.
(٢٨) هشام جعيط، الكوفة، ص ١٠٥.
(٢٩) صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٦٩، وص ٤٢ ـ ٦٣. انظر أنساب الأشراف، مصدر مذكور سابقاً، ص ٢٢٠ عن زياد ومدينة البصرة.

الإقرار أنّ القمع كان أحد الوسائل التي كانت تستخدمها الدولة، بل بسبب الاقتناع بمشروعية الدولة وبأنّ المشروع الذي تحمل الدولة رايته هو مشروعها هي؛ ذلك هو مشروع قيام مجتمع جديد في إطار أمة تحلم بأن يكون العالم مجالها[٣٠].

كانت الفتنة الكبرى التي بدأت بمقتل العثمان، وتطورت إلى سلسلة من الحروب العنيفة بين شيعة علي وجماعة معاوية من جهة، والخوارج من جهة أخرى، مصدراً لتمزق عنيف داخل كل قبيلة عربية وداخل كل نفس من نفوسهم. لقد انقسمت القبائل حول نفسها، فكان من كل منها جناح يؤيد هذا الفريق، وجناح آخر يؤيد الفريق المضاد. وهناك روايات تذكر مبارزات بين الأخ وأخيه أو ابن عمّه بسبب الانتماء إلى الأجنحة الحزبية المتقاتلة.

كانت القبائل تنقسم وتتقاتل عشائرها لأنّ أفرادها كانوا يؤمنون على المستوى الذاتي[٣١] أنّ هناك قضية تتعدى وجود القبيلة وأنّ هناك إنتماءً أوسع وأرحب له الأولوية على كل انتماء آخر. لقد كان التناقض بين الخوارج وأتباع الدولة هو حول طريقة عمل الدولة وعلاقتها بالمجتمع الجديد. وكانت المناقشات الدينية بين مختلف الأطراف تعبر عن ذلك الصراع[٣٢].

(٣٠) لم يكن باستطاعة الدولة (الخليفة) أن تعتمد على القمع والعنف لدرجة كبيرة لأن الخليفة لم يكن أكثر من أول بين أنداد؛ وكان أشراف القبائل وأتباعهم يخاطبون الخليفة باسمه (معاوية) دون لقب. انظر الحاشية ١٦ فيما سبق حول مخاطبة الأحنف بن قيس لمعاوية.

(٣١) هشام جعيط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة. بيروت، ترجمة خليل أحمد خليل؛ يصف الأزمة الناتجة عن الفتنة الأولى (مقتل عثمان، معركة الجمل، معركة صفين بين علي ومعاوية، الخ . . .) وكيف ينقسم أهل العائلة الواحدة، ويصف عمل الأزمة داخل نفس كل وعلاقة ذلك بالإيمان وبالقرآن وبالمشروع الكبير، ص ١٧٠ ـ ١٧١ وص٢٠٣، وما بعد. وانظر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، ج٤، ص٥٠٥، حول انقسام القبائل على بعضها في معسكر كل من علي ومعاوية. كذلك انظر ج٥ ص ٣٠ و١١٩.

(٣٢) هشام جعيط المصدر السابق ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

وعندما كان أتباع الدولة ينقسمون إلى تحالف يمني وتحالف قيسي[٣٣]، كان هذا الانقسام انقساماً حزبياً حول خطوط سياسية تختلف فيما بينها حول أسلوب عمل الدولة وعلاقتها بالمجتمع. الفريق القيسي كان يفضل استئثار العرب بالسلطة ومنافعها، والفريق اليمني كان يفضل دمج المسلمين الجدد من غير العرب وعدم الاستئثار بالسلطة لصالح العرب. وقد سقط الأمويون عندما انحازوا إلى الحزب القيسي انحيازاً نهائياً، وقامت الدولة العباسية على أكتاف فريق يشكّل التحالف اليمني غالبيته[٣٤].

مع تقدم الزمن واتساع نطاق الدولة وتراكم ثرواتها، بسبب ازدهار تجارتها وتقدم زراعتها، تزايد الفائض الاقتصادي مما أدى إلى ازدهار ثقافي[٣٥] وإلى تفاوت طبقي في الوقت ذاته. وكلما ازداد التفاوت الطبقي اتسعت المسافة بين الدولة وجمهورها الشعبي. في هذا الوضع كان من الطبيعي أن يحتد النقاش حول الدولة وأساليب عملها وعلاقتها بالمجتمع وأن تشتد المعارضة لها، مما دفع الدولة إلى الاعتماد على عناصر بشرية من غير الجماعات التي حملتها إلى السلطة. تدريجياً وصلت الدولة إلى الاعتماد كلياً على العسكر العبيد المستوردين من أواسط آسيا (الترك) أو من أفريقيا (الزنوج) أو من المغرب (البربر). ولم تعد القبائل العربية قاعدة السلطة بل تراجعت إلى الأطراف[٣٦].

---

(٣٣) شعبان، Islamic History: A New Interpretation، منشورات كامبريدج، عام ١٩٧١، ج١ ص ١١٩ ـ ١٢٤.

(٣٤) شعبان المصدر السابق، ص ١٧٨. وانظر أنساب الأشراف، مصدر سابق، القسم الثالث، ص ١٢٩ ـ ١٣٢.

(٣٥) موريس لومبارد The Golden Age of Islam، ومصدر سابق، ص ١٤٦ ـ ١٥٧.

(٣٦) انظر War,Technology and Society in the Middle East، تحرير ياب وباري، منشورات أوكسفورد، ١٩٧٥، ص ٥٩ ـ ٧٧. باتريشيا كرون، Slaves on Horses، منشورات كامبريدج، ١٩٨٠، ص ٣٧، تحاول الاستنتاج أن استخدام العبيد في الجيش قد بدأ يتم بشكل واسع في عهد مبكر، أيام المروانيين. ثم تقول إنه في أواخر أيام الأمويين وأوائل أيام العباسيين اختفت آخر بقايا التنظيم القبلي في الجيش (ص ٣٨) مع بقاء التسميات القديمة (ص ٣٩). إن استخدام العبيد في الجيوش العربية الإسلامية قد انتشر بعد بداية العهد العباسي ومحاولة كرون الايحاء أن ذلك كان منذ بداية الفتوحات لا تستند إلى أساس. فهي جزء من محاولة للتقليل من=

لقد تراجعت القبائل إلى الأطراف ليس فقط لأنّها استبعدت من نطاق عمل الدولة وحسب، بل لأنّ المجتمع الجديد شهد عملية اندماج هائلة(٣٧). ففي نهاية القرن الرابع الهجري صار معظم السكان في المنطقة الممتدة من المغرب إلى أواسط آسيا مسلمين، وتعرّب قسم كبير منهم، أي صارت العربية لسانهم الأمّ بما يؤدي إليه ذلك من تحوّل في الهوية والانتماء(٣٨).

في البداية كانت القبائل تتوزع على الأمصار والأقطار. وكانت القبيلة الواحدة تتوزع أقسامها من خراسان إلى المغرب والأندلس(٣٩). وبعد أن كانت هذه القبائل، أو أجزاء القبائل، هي محور النشاط العسكري والسياسي، صارت

= شأن العرب في بناء المجتمع والدولة، وحتى في الفتوحات. وهذا مثل أمور أخرى تقول بها ولا تستند إلى أساس مثل قولها إن الأبناء أي المقاتلين الذين انتصروا في خراسان على الأمويين وساهموا المساهمة الأساسية في قيام الدولة العباسية أصلهم من خراسان. يدحض شعبان هذه الفكرة ويبرهن على أنهم من العرب الذين كانوا قد هاجروا إلى خراسان (انظر شعبان) The Abbasid Revolution، منشورات كامبريدج، ١٩٧٠، ص١٥٦.

(٣٧) شعبان، المصدر السابق، ص ١٦٨.

(٣٨) المقريزي، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، تحقيق د. عبد المجيد عابدين، منشورات عالم الكتب، الطبعة الأولى، ص ٢، ١٩٦١؛ يقول عن العرب «أبناء جنسي». يقصد القبائل العربية الباقية بأرض مصر. لكن التعريب كان عملية واسعة شملت المجتمع بكامله؛ انظر عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية. دراسة في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٥١، ٥٦، ٥٧، ٦٦، و٧٩.

(٣٩) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣. القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، ط ٢، ١٩٨٠. انظر أيضاً ابن خلدون، كتاب العبر، ج٦، ص٣ ـ ٧. وانظر أيضاً كتاب: قلائد الجُمان في قبائل عرب الزمان للقلقشندي.

يعتبر ابن خلدون، كتاب العبر، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٧، ج٢، ص ٦٩٥، أن معنى العرب «وحقيقتهم أنه الجيل الذين معاشهم في كسب الإبل والقيام عليها في ارتياد المرعى وانتجاع المياه والنتاج والتوليد وغير ذلك من مصالحها. والفرار بها من أذى البرد عند التوليد إلى القفار ودفئها، وطلب التلول في المصيف للحبوب وبرد الهواء. وتكونت على ذلك طباعهم فلا بد لهم منها. ظعنوا أو أقاموا وهذا معنى العروبية». ثم يتحدث في أمكنة أخرى من الكتاب عن اللسان المضري (اللغة العربية). انظر أيضاً المقدمة ص ٢١٦.

أما القلقشندي، قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان، تحقيق إبراهيم الأبياري، نشر دار الكتب الإسلامية، القاهرة، فهو يقول نقلاً عن الجوهري: «العرب جيل من الناس وهم أهل الأمصار، والأعراب سكان البادية».

مندمجة في المجتمع الجديد. والتي منها لم تندمج، ابتعدت إلى أطراف المجتمع. لقد حاولت كتب الأنساب من ابن الكلبي والبلاذري وغيرهما في القرن الثاني الهجري إلى ابن حزم في القرن الخامس الهجري، إلى كتب ابن خلدون والمقريزي والقلقشندي في القرن الثامن الهجري، إلى كتاب حسن العطار في القرن الثاني عشر الهجري، تتبع حركة القبائل وتسجيل تاريخها وتطورها(٤٠). حاولت هذه الكتب تتبع آثار القبائل في انقسامها إلى بطون واندماجها في أحلاف أو قبائل أكبر واندماج بطن من هذه القبيلة في قبيلة أخرى، وغير ذلك. لكن هذه الأعمال، رغم جميع التبريرات التي كان مؤلفوها يقدمونها، ما كان ممكناً أن تتمتع بالقيمة ذاتها في جميع العصور. ففي المرحلة التأسيسية للمجتمع كانت كتب الأنساب ذات مغزى إذ كانت تروي قصة تكوين المجتمع ونشوئه وبداية تطوره(٤١). أما في مراحل لاحقة فما عادت تتحدث إلا عن هامش للمجتمع، وصار موضوعها محصوراً بالأطراف(٤٢). وهذا مغزى تميز القلقشندي نقلاً عن الجوهري بين العرب والأعراب بالقول: «العرب جيل من الناس وهم أهل الأمصار، والأعراب سكان البادية»(٤٣).

---

(٤٠) الكلبي، جمهرة النسب، تحقيق د. ناجي حسن، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٦. يعتبر هذا الكتاب مرجعاً مؤسساً لجميع كتب الأنساب الأخرى. وبعض كتب الأنساب لا تعدو أن يكون الواحد منها معجماً يصنف الأسماء التي «تشاكلت بعض التشاكل. وبقي منها من الفرق ما يرتفع الالتباس بإيضاحنا اياه...» ص ١١ من كتاب الإيناس بعلم الأنساب للوزير ابن المغربي، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٠.
البلاذري، أنساب الأشراف، النشرات الإسلامية، فيسبادن. ابن حزم، جمهرة النسب، مذكور سابقاً.
المقريزي، البيان والإعراب، مذكور سابقاً.
القلقشندي، قلائد الجمان، مذكور سابقاً.
القلقشندي، نهاية الأرب، مذكور سابقاً.

(٤١) هكذا شأن كتاب أنساب الأشراف للبلاذري، الذي يقدم لنا صورة دقيقة التفاصيل عن تكون المجتمع والدولة في القرنين الأولين بعد الفتوحات.

(٤٢) هكذا شأن كتاب قلائد الجمان للقلقشندي، وكتاب البيان والإعراب للمقريزي فهما يتكلمان عن القبائل العربية في مصر.

(٤٣) انظر الحاشية ٣٩ فيما سبق.

بعد انقضاء القرون الأولى من تاريخ الإسلام بدأ بعض المؤرخين العرب يشعرون بعدم الجدوى من تأليف أعمال حول الأنساب تقتصر على الانتماء القبلي وحده، أو على الأقل إن هذا النوع من العلم لن يكون سوى علم جزئي نظراً لما شهده المجتمع من اندماج وانصهار أديا إلى تهميش دور القبيلة. فكان ظهور كتاب السمعاني(٤٤) بعنوان «الأنساب» الذي يشكل النسب فيه انتماءً إلى القبيلة أو المكان (قرية، مدينة، ناحية، الخ...) أو إلى المهنة. هذا الانتماء أشمل وأوسع من الانتماء القبلي وحده. أما ابن الأثير في كتابه «اللباب في تهذيب الأنساب» فهو يلخص السمعاني ويتبع الأسلوب نفسه(٤٥).

لقد عادت القبيلة إلى الأطراف، لكن البادية بما تشكله من نسبة كبيرة من الأراضي العربية، يضاف إلى ذلك ما للقبيلة من علاقة بأمجاد العرب وفتوحاتهم، وبما تكتنزه من معرفة نقية باللغة العربية، كل ذلك أدّى إلى أن يبقى للقبيلة في الذهن العربي، والمخيلة العربية أثر أقوى مما بقي لها في المجتمع والدولة.

إنّ تعبير عودة القبيلة إلى الأطراف لا يعني أنّ القبيلة العربية دخلت المجتمع كقوة احتلال ثم خرجت منه. المقصود هو أنّ القبيلة ساهمت بدور هام في تكوين وتأسيس هذا المجتمع وأطلقت عملية دمج هائلة تتوجت بالأسلمة على نطاق واسع والتعريب على نطاق أضيق. وفي النتيجة اندمجت القبيلة نفسها في هذا المجتمع الذي ساعدت في تكوينه ولم يبق منها سوى البطون التي في الأطراف.

المهم هو أن ندرك أنّ القبيلة نمط من العلاقات الاجتماعية التي تنشأ كي تعطي الإنسان قدرة على مواجهة ظروف طبيعية وسياسية بالغة الصعوبة. وهي ليست تشكيلاً اجتماعياً يقبع خارج المجتمع ويتربص به ويهيّئ نفسه للهجوم في أي لحظة كي ينهب الغنائم ويخرّب ويدمّر عمرانه. وإذا كان البعض قد استنتج

---

(٤٤) السمعاني، الأنساب، دار الجنان، بيروت، ١٩٨٨.

(٤٥) ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب. دار صادر، بيروت، ١٩٨٠.

ذلك من ملاحظات ابن خلدون أو من بعض الآيات القرآنية فما ذلك إلا نتيجة فهم هذه الأقوال خارج سياقها.

من المفيد هنا أن نعلّق على ملاحظات ابن خلدون. لقد جاء ابن خلدون في زمن كان المجتمع العربي الإسلامي قد استقر وفقد زخمه، كما كان المشروع التاريخي قد توقف عن النمو والتوسع. كانت سلطة الخلافة، أي الدولة المركزية، قد زالت منذ زمن وحلّت مكانها دول سلطانية تتصارع فيما بينها في حروب متواصلة أو متقطعة ولكن برتابة جعلت المواطن الحضري وابن القبيلة يشعر بفقدان المغزى التاريخي. ولو لم يكن الأمر كذلك لما كان الاتجاه العام نحو الالتحاق بالفرق الصوفية والفناء في عالم غير هذا العالم.

في هذه الظروف كانت الهجمات على العالم العربي، والإسلامي عامة، تطوقه من جميع الجهات، من صليبيين ومغول وأتراك وأسبان وغيرهم[٤٦]. إتخذ الجهاد أهمية كبرى، بل صار القيمة ذات الأولوية على كل ما عداها في مجتمع يبذل كل جهده كي يجمع ما تبقى من قواه كي يتصدى للأعداء الآتين من الخارج. اضطر هذا المجتمع إلى تولية أمره لكل من رفع راية الجهاد. على هذا الأساس صار المملوك العسكريُّ ملكاً وسلطاناً يخضع له الآخرون. بدا العالم مقلوباً. المرارة تجاه هذا الواقع يعبّر عنه ابن خلدون[٤٧] كما يعبّر عنه مؤرخو ذلك العصر مثل المقريزي والقلقشندي وغيرهم في كل سطر من سطورهم.

في المشرق العربي كان دور الدولة السلطانية ذا طابع دفاعي. فهي تنشأ وتتبنى الإسلام (السنّي) في الغالب وتحاول تركيز أوضاعها والحفاظ على مواقعها. لم تحاول التقدم في مواجهة الأعداء الخارجيين رغم المحاولات الجبارة أحياناً للدفاع عن نفسها وعن مجتمعها. وإذا كانت جهودها قد تكللت بالنجاح في كثير من الأحيان، كما ضد الصليبيين والمغول، إلا أنها ظلّت تعتمد المبدأ الدفاعي.

---

(٤٦) علي أومليل، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، دار التنوير، ط٣، ١٩٨٥، ص ١٤٩ و١٦٨.

(٤٧) علي أومليل، المصدر السابق، ص ١٨٠ حيث يتحدث عن التصوف في عصر ابن خلدون، كتعبير عن أزمة عميقة في المجتمع. كان ابن خلدون نفسه يمارس نوعاً من التصوف.

واستطاع المجتمع رغم كل شيء امتصاص الموجات الوافدة من الخارج واستيعابها عن طريق الأسلمة والتعريب.

أما في المغرب العربي فقد كان أمر الدولة مختلفاً. إذ إنّ الأندلس كانت تتعرّض لهجمات الأسبان المسيحيين وكان نفوذ العرب المسلمين يتقلص تدريجياً. وما كان بإمكان أي دولة مغربية أن تكسب شرعية من نوع ما إلا بأن تتبنى دعوة دينية وتنتقل إلى الأندلس لتحاول إنقاذها. ذلك كان حال المرابطين والموحدين والحفصيين والمرينيين وغيرهم. رغم الانتصارات التي كانت كل من هذه الدول تحققها في البداية إلا أنّ أثرها كان يتلاشى بعد وقت ما، وكان ميزان القوى في الأندلس، وفي حوض البحر المتوسط عموماً، يتجه لغير صالح العرب والمسلمين.

كانت دول المغرب الكبير تنشأ وتتبنى دعوة دينية وتركز أوضاعها في منطقتها القاعدة ثم تنتقل إلى الهجوم في الأندلس. وغالباً ما كان سلاطينها يتبنون لقب إمارة المؤمنين إو إمارة المسلمين كي يكسبوا مزيداً من الشرعية. لكن ذلك لم يمنع التراجع التدريجي أمام قوى خارجية تتقدم باستمرار.

في هذا الاطار كان ابن خلدون العربي، من قبيلة ترجع جذورها إلى اليمن، والمهجّر مع عائلته من الأندلس، يستقر في تونس أولاً، ثم يضطر بسبب اضطراب الأوضاع والتقلبات السياسية والعسكرية إلى الانتقال من قطر مغربي إلى آخر للعمل، كاتباً لدى السلطات، مثل أبيه، حيناً أو حاجباً حيناً آخر(٤٨).

كان ابن خلدون يرى اضطراب الأوضاع السياسية وتغير حظوظ الدول، وتبدل أوضاعه الشخصية في هذا الخضم المضطرب. كان يرى الدولة السلطانية تبذل جهدها لمواجهة العدو الآتي عبر البحر المتوسط. وكان يرى الاضطراب السياسي سبباً لإضعاف تلك المحاولات وعدم جدواها أحياناً. وكانت نظريته

(٤٨) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، في الجزء الأخير (السابع) من تاريخ العبر، مصدر

حول العصبية محاولة لفهم أواليات ظهور الدول وزوالها، وتفسير أسباب الاضطراب السياسي السائد في عصره.

وقد رأى ابن خلدون وهو العالم الفقيه والمؤرخ والسياسي النشط أنّ هناك خطراً دائماً يتهدد تلك الدول المغربية التي تنشأ لدى القبائل البربرية وترفع راية الإسلام والجهاد. هذا الخطر يأتيها من الداخل الصحراوي، من القبائل البربرية والعربية، فصبّ جام غضبه عليها(٤٩). ولم يكن ذلك غريباً ولا مستهجناً إذ إنّ في الإسلام تراثاً ضد هذا النوع من القبائل، تراثاً يستند على الآيات القرآنية التي تحمل على الأعراب أي القبائل البدوية (غير الحضرية)(٥٠).

كانت للعرب في نفس ابن خلدون مكانة خاصة. فهو يعتبر أنه يكفي لقيام الدولة لدى الشعوب الأخرى أن تنشأ عصبية تتوافر لها ظروف مناسبة. أما العرب فمن الضروري عندهم كي تقوم الدولة أن تتوفر لهم إضافة إلى العصبية دعوة دينية(٥١). في غياب الدعوة الدينية يفقد العرب ذلك الشعور بالمغزى (التاريخي، الإنساني، الكوني) ويفقدون الاهتمام بإنشاء الدولة، بل يفقدون الاهتمام بأي عمل سياسي واجتماعي منظم. ويلجأون إلى التصرف العشوائي، على هواهم مما ينتهي بهم إلى التخريب والتدمير الذاتي.

ربما كان يحز في نفس ابن خلدون أن يرى هول الأخطار التي تواجهها الأمة والمجتمع وأن يرى في الوقت ذاته قبائل عربية تتوافد منذ ترحُّل بني هلال وبني سليم دون أن ترفع راية الدعوة(٥٢). كان غيرها يرفع راية الدعوة ويحقق نجاحات

---

(٤٩) يعيد هذا الأمر إلى الأذهان تمييز كتب التاريخ العربية القديمة وكتب الأنساب بين العرب بمعنى الحضر والأعراب بمعنى البدو. انظر الحاشية ٣٩ فيما سبق.

(٥٠) قارن على سبيل المثال بسورة التوبة/٩٧.

(٥١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٦٦، في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوةٍ أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة». فهم «أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم...». وهو على كل حال يعتبر «أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر» (ص ٢١٥).

(٥٢) ابن خلدون، كتاب العبر، ج٦، ص ٢٧ وما يليها.

جزئية وينتهي إلى الفشل في النهاية، في حين أنّ القوم الأكثر تأهيلاً واستعداداً تاريخياً لرفع راية الدعوة هم العرب، بحضرهم وبدوهم. ولم تكن ملاحظات ابن خلدون، التي تبدو عدائية تجاههم، لتختلف عن الملاحظات السلبية لدى أتباع الأحزاب القومية العربية المعاصرة تجاه الأمة.

كان ابن خلدون يتكلم عن العرب والأعراب في سياق تاريخي معينّ. وبعد أن أنهى وضع هذا السياق في كتاب العبر، انتقل إلى مصر المملوكية كي يكمل عناصر روايته التاريخية. فكأنّه كان يعتبر أنّ رؤيته للتاريخ لن تكتمل إلا إذا انتقل للعيش في الدولة الإسلامية المركزية.

لكن الأبحاث حول القبيلة، خاصة الأنتربولوجية منها، تضعها خارج السياق التاريخي، وتجعل منها كياناً ثابتاً لا يتغير، وإذا أصابه تغيير فهو ذو طابع دائري ترددي لا ينال جوهر الأمور[٥٣].

يخضع تصرف القبيلة وسلوكها للدولة المركزية إذا كانت هذه موجودة وتتمتع بما يكفي من الشرعية فالقبيلة تخضع لها وتندمج في سياق الأمور. وعند انهيار السلطة المركزية، تفتش القبيلة عن نمط من السلوك يتناسب مع الظروف المستجدة، وربما تتحول إلى عامل نابذ. لكن هذا التصرف لا يقتصر على القبيلة وحدها، بل ينطبق على جميع فئات المجتمع الأخرى. فعندما تنهار السلطة المركزية تتصدع اللحمة السياسية بين مختلف فئات وطبقات المجتمع، وتتقوقع كل منها حول نفسها، فتظهر تشكيلات الفتوّة والعيارين والشطار، وتنغلق أحياء المدن على نفسها، ويتفسخ الجيش وتبرز صراعاته الداخلية، وتبدو الحركات الاجتماعية والسياسية عشوائية الطابع فاقدة الجدوى والمغزى.

لا يكفي أن تكون الدولة المركزية موجودة وقوية كي تستطيع ضبط تخلف عناصر المجتمع. بل يجب أن تتمتع بشرعية من نوع ما كي ينضبط الناس من

(٥٣) ريتشارد تابر، Tribes and State Formation، ص٦٧. ومقالته النقدية مترجمةٌ في هذا العدد من المجلة.

تلقاء أنفسهم وكي لا يقتصر الأمر على ضبط تمارسه الدولة بوسائل القمع(٥٤). إذا لم تتمتع الدولة بالشرعية في نظر جمهورها فهي لن تستطيع ضبط المجتمع إلا بوسائل القمع والقوة. والقبيلة مثل عناصر المجتمع الأخرى تحتاج إلى إقناع كي تنضبط، وهذا الاقناع لا يتم إلا إذا كانت الدولة شرعيةً معترفاً بها لدى الناس. بدون الشرعية لا يعترف الناس بالدولة بل يخضعون لها مرغمين ويتربصون بها ويحاولون الخروج عليها متى أحسوا الوهن في قواها.

إن القبيلة جزء من المجتمع. وهي إذا كانت تشكيلة اجتماعية تنشأ استجابة لمتطلبات البيئة الجغرافية والسياسية في الأرض القفر، فإنّها تنتمي إلى مجتمعها الأوسع والأرحب وتندرج في مشروعه، متى كان المشروع موجوداً، وتخضع لدولته متى كانت الدولة المركزية موجودة، وتفعل ذلك عن اقتناع، إذا كانت للدولة شرعية، وتفعل عكس ذلك متى لم تتوفر الشروط المذكورة.

III

لا يعني ذلك إغفال التناقضات بين القبيلة وعناصر المجتمع الأخرى، فهي موجودة كما أنّ التناقضات بين عناصر المجتمع الأخرى حقيقة واقعة أيضاً. المهم هو أنّ التناقضات تتفاعل ضمن إطار واحد هو المجتمع، الأمة.

والدولة لا تكسب الشرعية إلا بمقدار انتمائها للأمة وبمقدار ما تستطيع البرهان على انّها تدافع عنها وتبذل الجهد لحل مشاكلها. في الأزمان الماضية كانت المهمة الأساسية للدولة هي الجهاد أي الدفاع عن الأمة إلى جانب مهام أخرى تتعلق بحفظ الأمن والنظام وجباية الأموال بما يكفي لتغطية أكلاف تلك المهام. لكن الجهاد كان المهمة الأساسية للدولة. وكان يكفي أن تنجح الدولة في تلك المهمة كي تصبح دولة شرعية. في الزمن الراهن توسع نطاق عمل الدولة ليشمل مجالات تربوية واجتماعية وتنظيمية لم تكن مطلوبة منها في الماضي. لكن الدولة

(٥٤) مايكل هدسون، Arab Politics، منشورات جامعة ييل، ١٩٧٧، ص ١ ـ ٣٠ حول اشكالية الشرعية في الوطن العربي.

حتى لوحققت هذه المهام تبقى فاقدة الشرعية إذا لم تنجح في الجهاد والمساهمة في تحقيق وحدة الأمة. وربما كان مأزق الدولة القطرية العربية المعاصرة هو أنّها لم تنجح في هذه المهمة، فبقيت حتى الآن فاقدة الشرعية وتعتمد على القمع لفرض سلطتها.

مثلما ساهمت القبيلة قديماً في الفتوحات وتأسيس المجتمع العربي الإسلامي، ساهمت في هذا القرن في حروب التحرير، ومثلما خضعت لمخططات الدولة الأموية لإعادة تشكيلها وتنظيمها، وذلك على حساب علاقاتها الداخلية وانتماءاتها المحلية، خضعت أيضاً لمخططات شبيهة على يد الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر(٥٥) وعلى يد الدولة العربية المعاصرة. وربما كان خضوعها لمخططات الدولة العربية المعاصرة استجابة للتطورات الاجتماعية والتقنية أكثر مما هو استجابة لرغبات الدولة. ومثلما انقسمت القبيلة على نفسها في الفتنة الكبرى وضحّت بوحدتها يمكن أن تنشأ ظروف أخرى في هذا القرن تؤدي بها إلى التخلي عن ذاتيتها في سبيل المشروع الأكبر، متى وُجد.

لقد ابتُلي الوطن العربي بأن معظم مساحة الأرض فيه ذات طبيعة صحراوية قاحلة قفراء. هذا الأمر فرض نفسه على مدى التاريخ وأدّى إلى قيام واستمرار تشكيلات اجتماعية قبلية. لكنّ الصحراء نفسها لها تاريخ، فهي تتغير وتتطور، لكن على المدى الطويل(٥٦). والقبيلة أيضاً لها تاريخ ولا تخضع لظروف الصحراء فقط، بل تخضع أيضاً لظروف العلاقات بينها وبين الجماعات الحضرية التي تجمعها بها ثقافة واحدة والتي تشكّل وإياها أمّة واحدة. وهذه العلاقات لا تكرر نفسها كما يزعم البعض، بل هي تتطور بتطور المعرفة البشرية وأساليب العمل والانتاج وغيرها.

إنّ من يختصر المجتمع العربي إلى القبيلة، ويجعل مفهوم القبيلة يدور حول الغنيمة (والغزو) يضع المجتمع العربي خارج التاريخ كما يضع القبيلة خارج

---

(٥٥) نورمان لويس، Nomads and Settlers in Syria and Jordan 1800 - 1980، كامبريدج، ١٩٨٧.

(٥٦) غوتييه، Sahara, the Great Desert، نشر فرانك كاس، لندن ١٩٧٠. ص ٩٤.

المجتمع والتاريخ[٥٧]، وهذا الأمر ضد منطق التاريخ.

تصب هذه الفكرة في رؤية للتاريخ العربي تعتبر أن العرب لم يكونوا غير قبائل خرجت من الجزيرة العربية للفتح حاملةً راية الإسلام، لكنّ دافعهم الأساسي كان الغزو من أجل الغنائم. تعزل هذه الرؤية الفتوحات عن التاريخ السابق واللاحق لها، وتفسّرها بعوامل خارجية لا علاقة للعرب بها (ضعف امبراطوريتي الروم والفرس، طرق التجارة عبر الجزيرة العربية، الخ...) وتعتبر أنّ دور العرب انتهى بانتهاء الفتوحات[٥٨] فالعرب الذين لم يستطيعوا تجاوز التنظيم القبلي للمجتمع سرعان ما أصابتهم الانقسامات الحادة التي أدّت إلى تمزقهم وضعفهم وخروجهم من التاريخ. بعض أصحاب هذه الرؤية يسلب من العرب حتى دورهم في الفتوحات ويجعل للعبيد أهمية أساسية فيها[٥٩].

في القرون الأولى للإسلام كانت الشعوبية[٦٠] وما صاحبها من زندقة ومانوية تبذل الجهد لإلغاء دور العرب في التاريخ، ولإنكار قدرة العرب على تشكيل مجتمع من نوع ما. في الزمن الراهن نرى سلسلة لا تنتهي من الكتّاب الغربيين (المستشرقين) الذين يساهمون في تجديد تلك الرؤية وتدعيم ذلك ببحوث جزئية وناقصة[٦١]. والصورة التي يقدمها هؤلاء هي جملة من القبائل المتفرّقة المتنافرة التي لا تتعاطى أي حرفة سوى التجارة (أحياناً) والسلب (دائماً). ويصلون في منتصف القرن العشرين إلى إعلان المنطقة شرقاً أوسطَ، لا هوية له سوى الجغرافية.

---

(٥٧) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠. ص ٤٨ وغيرها.

(٥٨) مونتغمري واط، The Majesty,that Was Islam، سيدو بك وجاكسون، لندن، ١٩٧٤، ص ٨٨، يرفض فكرة أن الفكر الإسلامي قام به غير عرب، ويتحدث عن الدور الأساسي المستمر للعرب خاصة على صعيد تكوين الثقافة وتكوين المجتمع.

(٥٩) باتريشيا كرون، Slaves on Horses، مصدر سابق.

(٦٠) عبد العزيزي الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١، ط ٣.

(٦١) ادوار سعيد Orientalism، منشورات فينتاج، ١٩٧٩، انظر خاصة ص ٣٣ ـ ٧٤.

يتأثر بهذه الرؤية بعض المثقفين العرب فيدعمونها بأبحاثهم وأقوالهم وتنتهي الأمة بين أيديهم إلى مجموعة من الأشلاء الميتة التي لا يمكن أن يجمعها شيء؛ فهي مكتوب عليها التمزق والتجزئة(٦٢).

إذا كان الدافع لتلك الرؤية عند الكتّاب الغربيين هو الاستجابة لمتطلبات سياسة البلدان الغربية الاستعمارية (وبعضهم كان يعمل في أجهزة تلك الدول) كما يشرح أدوار سعيد في كتابه الهام عن الاستشراق، فإنّ الدوافع عند المثقفين العرب الذين يؤيدون تلك الرؤية لا يمكن إدراكها إلا على أساس أنّها أفكار سوداوية ناتجة عن الحالة الراهنة التي تتخبط فيها الأمة العربية. هي حالة استسلام لأفكار الآخرين عن الأمة العربية واستسلام للواقع الراهن في آن واحد(٦٣). ويؤدي الاستسلام الأول إلى خدمة مصالح تتناقض مع متطلبات وجود الأمة العربية، أما الاستسلام الثاني فهو يقود إلى اليأس والذهاب في دياجير اللاجدوى والغرق في مستنقع الحياة اليومية.

---

(٦٢) بسام طيبي Tribes and State Formation، مذكور سابقاً، ص ١٢٧ ـ ١٥٢. يقول (ص١٣٥): «الانقسام (لا الوحدة) كانت الميزة الدائمة للتاريخ الإسلامي. وفي الجزيرة العربية كما في المناطق التي تعربت أو اعتنقت الإسلام بقيت القبيلة هي أساس التشكيلة الاجتماعية رغم الدولة الحديثة». ويذكر (ص١٣٧) أن مجتمعات الشرق الأوسط تفتقر إلى انسجام سكاني. يرفض هذا القول مايكل هدسون في كتابه Arab Politics الذي ينقل عن الأطلس العالمي للإثنيات الصادر في الاتحاد السوفياتي أن دول الوطن العربي هي أكثر دول العالم تجانساً من الناحية الإثنية (ص٣٨).

(٦٢) ادوار سعيد، Orientalism، وراجع الحاشية ٦٠ أعلاه.

(٦٣) ايليا حريق في كتاب «الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩، يحاول إثبات أن الدول القطرية العربية هي دول أصيلة «وقد ظهرت تاريخياً حصيلة لعوامل داخلية أصيلة وإقليمية لا علاقة لها بالاستعمار، ومعظمها سابق لظاهرة الاستعمار الأوروبي. إضافة إلى ذلك سنثبت أن معظم هذه الدول كانت تتمتع بشرعية سياسية نابعة من القيم الأساسية في المجتمع ومن حضارته الخاصة». (ج١، ص ٢٩). ويتجاهل هذا القول حقيقة وجود دولة واحدة قبل الاستعمار هي الدولة العثمانية. كما يتجاهل أن تقسيم المجتمع العربي إلى دول قد تحقق بقرارات أوروبية تمت في مؤتمرات عالمية عقب الحرب العالمية الأولى. لا نريد إنكار الانقسامات في المجتمع العربي قبل الاستعمار وبعده، ولكن تلك الانقسامات لا تمنع حقيقة وجود نَسَق يستوعب جميع الانقسامات التي توجد في هذا المجتمع كما توجد في المجتمعات والدول الأخرى.

إنّ العرب الآن أمة موحّدة في ثقافتها وفي رؤيتها السياسية، موحّدة في مشاعرها ومواقفها حيال الأحداث والنوازل. تتجلى هذه الوحدة، بدرجة أو بأخرى، عند كل حدث جلل، وكلما أتيح لها قائد يعيد لها المغزى التاريخي الكوني، أو يوهمها بذلك. وجود الأمة هو الحقيقة التي تملأ كيان المواطنين العرب من المغرب إلى اليمن، هو الحقيقة التي تحرّكهم رغم كل الهزائم، وعوامل اليأس والإحباط.

وإذا لم تكن هذه الحقيقة أساساً للبحث في علم الاجتماع أو التاريخ أو السياسة فمن المشكوك أن تكون المعرفة المكتسبة معرفة علمية، بل من المشكوك فيه أن يكون ذلك العلم علماً حقيقياً.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

البدو في مصر والشام في القرنين السابع والثامن الهجريين عند العُمري في "مسالك الأبصار"

دوروتيا كرافولسكي

يشكِّل البدو في مجتمع المشرق العربي ـ الذي غالباً ما ننظر إليه باعتباره مجتمعاً مدينياً[١] طبقة أصيلةً ومستقلة (Substratum). وقد استطاع هؤلاء، بتأثير عوامل بيئيَّةٍ وسياسيَّةٍ[٢]، أن يسودوا مجتمع الواحات المديني/الفلاحي في فترات تاريخية معينة. بل إنهم تدخّلوا بُناةً لدويلاتٍ وإماراتٍ، وصُنَّاعاً لثقافاتٍ أو على العكس من ذلك: مدمِّرين لثقافات الواحات السالفة الذكر. وإذا أردنا أن نوافق السوسيولوجي العراقيَّ علي الوردي، كان علينا أن نمضي قُدُماً فنقول معه أنَّ البداوة تشكِّل الوجه الآخر لمجتمع الواحات المزدوج الوجه في المشرق العربي، حيث تتلاقى البداوة مع الحضارة فتغلب إحداهما على الأخرى في عمليةٍ تشبه حالتي المدّ والجزر، بحيث أدَّى ذلك إلى انقسام وازدواج في شخصية الإنسان الساكن ضمن مجال ثقافة الواحات هذه[٣].

(*) يقع كتاب «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار» لابن فضل الله العمري (ـ ٧٤٩هـ) في سبعة وعشرين مجلداً. وهذه المقالة في الأصل جزء من مقدمةٍ للقسم الخاصّ بالعرب والأعراب من «مسالك الأبصار» الذي نشرتُهُ ببيروت عام ١٩٨٥.

(١) يبدأ Tritton (ترتون) مقالةً له عن العرب بالقول: إنَّ أهمية العرب في التاريخ الإسلامي لم تلبث أن تضاءلت ثم اختفت. أما W. Caskel (كاسكل)، فإنه خَصَّ العرب بدراسةٍ أوضح فيها أهميتهم ودورهم في تاريخ الإسلام كُلِّه، قارن: A.S. Tritton: The Tribes of Syria in the Fourteenth and Fifteenth Centuries; in: BSOAS 12 (1948), p. 567. Caskel: Die Bedeutung der Beduinen in der Gerschichte der Araber. Köln-Opladen 1953.

(٢) من مثل الكثافة السكانية، وسنوات القحط، والضعف السياسي في الحواضر المجاورة للبادية.

(٣) Ali al-Wardi, Soziologie des Nomandentums p. 32.

وتبدأ مواطن البدو حيث المدينة وقراها[١]. وغالباً ما يكون هؤلاء الفلاّحون في محيط المدينة في الأصل بدواً، مثل آل فضل من عشائر القبيلة العربية اليمنية: طيّىء. وآل فضل هم موطن الاهتمام الأول عند العمري في الفصل الذي عقده عن البداوة العربية، للدور المهمّ الذي لعبوه في القرنين السابع والثامن الهجريين في حياة المشرق العربي الإسلامي. يقول ماكس فون أوبنهايم عن آل فضل الذين زارهم في مطالع القرن العشرين[٢]: «تقع منتجعاتُ الفضل في شمال غرب الجولان بين القنيطرة وبحيرة الحولة. والذي يطّلع على حالتهم الحاضرة، سيكون صعباً عليه أن يتصور ولو حالماً أنَّ هؤلاء سادوا قديماً صحراء الشام، ولعبوا دوراً مهمّاً في تاريخ الدولة المملوكية؛ ذلك أنهم اليوم لا يَعُدُّون أكثر من بضعة مئاتٍ من المضارب. لكنْ على أيِّ حال، فإن شيوخ آل فضل ـ أو بعبارة أخرى أُمراءَهم ـ ما يزالون يُعَدُّون بين أعرق البيوتات في بلاد الشام».

لقد ظلَّ المجتمع المدنيّ في المشرق العربي على علاقةٍ بالبداوة العربية حتّى مطالع القرن العشرين. بل إنّ هذا المجتمع ظلَّ على نزاعٍ معها أيضاً[٣]. فطرق الحجّ والتجارة كانت تمُرُّ خلال منتجعات البدو ومواطن انتشارهم. ولقد كان هناك خطرٌ دائمٌ على المدن من جانب الأعراب، في أزمنة الجَدْب والجفاف والاضطراب السياسي؛ إذ كانوا يُغيرون عليها طمعاً في الثروات التي تحتويها بين أسوارها أو في محيطها الزراعي. وقد تكرّرت هذه الظاهرةُ في تاريخ المشرق العربي منذ نشأت في تلك البقاع مدنٌ وأمصارٌ ودُوَلٌ تُحيطُ بها أو تَحُدُّها ـ كما تُحيطُ بالواحات ـ صحارى شاسعةٌ، لا تتيح إلّا حياةً قاسيةً وفقيرةً للقبائل المتبدِّية[٤]. وفي حِقَب النزاعات العسكرية بين المدن والدول كان هؤلاء الأعراب يتحوَّلون من

---

(١) H. Wissmann: Bauer, Nomade und Stadt im islamischen Orient p. 32.

(٢) Oppenheim: Beduinen I, 350.

(٣) قام بطنٌ قوي من بطون طيء بتقاضي رسوم على طريق الموصل/ نصيبين منذ القرن الثامن عشر. وكانت نصيبين ما تزال تدفع ضريبةً من المال للأعراب الذين يجاورونها حتى تسعينات القرن التاسع عشر، قارن: Bräunlich: Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme pp. 74-75.

(٤) قارن عن ذلك: Rothstein, Lahmiden p. 28 ff

خلال قدراتهم الهجومية إلى مرجِّحٍ لإحدى كفتي الميزان؛ إذ ينضمُّون إلى الطرف الذي يشكِّل ضماناً أكبر لمصالحهم(١). وكلما كانت السلطةُ المركزيةُ في الأمصار ضعيفةً، كلَّما كان نفوذُهُم في الحواضر أكبر، وقُوَّتهم أظهر.

استطاع الفاتحون العرب للشام والعراق في النصف الأوَّل من القرن السابع الميلادي أن يكسبوا ولاء وتأييد الغالبية العظمى من بدو تلك البلاد. ومنذ البداية كان على أعراب الشام على الخصوص أن يواجهوا البيزنطيين على الحدود بقيادة الفاتحين الجدد. لكنَّ النصف الثاني من القرن الثاني الهجريّ (النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي) جلب معه متغيراتٍ بالنسبة لهؤلاء الأعراب الغُزاة. فقد سقطت الدولة الأموية (٧٥٠م) وقامت على أنقاضها الدولةُ العبّاسيةُ التي أحلَّتْ محلَّ الجند (من الأعراب والمتطوعين) جيشاً محترفاً أدَّى إلى الاستغناء عن خدمات البدو في الجهاد فأُسقطت أُعطياتُهم من الديوان. وشهدت الدولة البيزنطية في أوائل القرن التاسع الميلادي حقبةً من تصاعُد القوة العسكرية؛ في حين بدأت قوة السلطة المركزية الإسلامية تتراجع وتضعف. وسط هذه الظروف وجد البدو العرب أنفُسَهُم في الثغور والعواصم منفردين، وكان عليهم أن يحموا المناطق التي يتوطَّنون فيها في وجه إغارات البيزنطيين عليها. إلى هذه الأسباب يعود نشوءُ أول إمارتين بدويتين على الحدود الإسلامية/البيزنطية: إمارة آل الشيخ(٢) من بكر بن وائل بآمِد (٢٥٦ - ٢٨٦هـ/ ٨٧٠ - ٨٩٩م)، وإمارة بني حمدان(٣) من تغلب بن وائل بالموصل وحلب (٣٣٢ - ٣٩٤هـ/٩٤٣ - ١٠٠٤م). وعندما ازدادت الخلافةُ الإسلاميةُ ضعفاً بظهور الترك والبويهيين وسيطرتهم على عاصمتها ازداد ظهورُ الإمارات البدوية العربية في العراق والشام والجزيرة (المنطقة الواقعة بين الفرات ودجلة). ففي مطلع القرن الرابع الهجريّ/العاشر الميلادي؛ قدم بنو خفاجة(٤) من الجزيرة العربية وتوغّلوا في العراق حيث تمكّنوا أواخر القرن المذكور

---

(١) انظر ما سبق ص ٨ ملاحظة رقم ٢.

(٢) تاريخ الطبري ٣/٢١٨٥ - ٢١٨٦، والمسعودي: مروج الذهب ٥/١٤٥ - ١٤٧، EI² «Diyâr Bakr» II, 344a

(٣) EI² «Hamdânids» III, 126a-131a.

(٤) EI² «Khafâdja» IV, 911a. ومحمد عبد المنعم خفاجي: بنو خفاجة، القاهرة ١٩٥٠.

من السيطرة على منطقة الكوفة وتهديد طرق قوافل الحجيج، وسائر مناطق العراق. أمابنو أسد[١] فقد وصلوا إلى العراق في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي؛ فأسَّسوا في الحِلَّة الإمارة المَزْيديَّة التي اضطُرَّ البويهيون للاعتراف بها عام ٤٠٣هـ/١٠١٢ ـ ١٠١٣م، والتي استطاعت السيطرة حتى أواخر القرن الخامس الهجري على مناطق الكوفة وواسط والبصرة وهيت وتكريت. وعندما سيطر السلاجقة على العراق عام ٤٤٧هـ/١٠٥٥م تصدّوا لهذه الإمارات البدوية[٢]، وتمكّنوا من القضاء عليها تدريجياً.

بيد أنّ قائمة الإمارات البدوية لا تقتصر على خفاجة وبني مزيد الأسديين. فقد شهدت الجزيرة قيام الإمارة العقيلية[٣] في الفترة نفسها. وعلى أنقاض الدولة الحمدانية في شمال الشام أقام بنو كلاب إمارةً مستقلةً في المناطق ذاتها[٤]: أمّا الطائيون فقد استطاعت بطونٌ منهم السيطرة على مناطق واسعة في جنوبيّ فلسطين والأردن[٥].

إنَّ توغُّلَ الأعراب في العراق والشام، وسيطرتهم على طرق الحجّ، والقوافل التجارية، والدور السياسي الذي بدأوا يلعبونه في الصراع مع البيزنطيين ثم مع الصليبيين والمغول وفي الصراعات الإسلامية الداخلية؛ كلّ ذلك دفع السلطات المركزية في الحواضر إلى القيام بمحاولات لكسبهم لصالحها عن طريق مراعاة مصالحهم بقدر الإمكان. أمّا الفاطميّون فقد كانت طريقتُهم المفضّلة لكسب البدو رشوتهم بإقطاعات ورشوتهم بمبالغ ماليةٍ كبيرة[٦]. ولجأ الأيوبيون

---

(١) EI² «Asad» I, 683b-684a; EI² «Sadaqa» IV, 37a-38a; EI¹ «Mazyaditen» III, 504a-505b وعبد الجبّار ناجي: الإمارة المزيدية، بغداد ١٩٧٠.

(٢) Caskel: Die Bedeutung der Beduinen p. 19; Oppenheim: Beduinen III, 186.

(٣) EI¹ «Okailiden» III, 1049b-1050.

(٤) EI¹ «Mirdâsiden» III, 592b-593a; EI¹ «Sâlih b. Mirdâs» IV, 120-121; S. Zakkâr: The Emirate of Aleppo. Beirut 1971; ومحمد محمد مرسي الشيخ: الإمارات العربية في بلاد الشام ص ٩١ ـ ١٨٧.

(٥) الحياري: الإمارة الطائية في بلاد الشام، عمان ١٩٧٧. ف. أ. سعيد: آل ربيعة الطائيون، بيروت ١٩٨٣.

(٦) ابن خلّكان: وفيات الأعيان ٢/١٧٤ ـ ١٧٥، وابن الأثير: الكامل في التاريخ ٨/٦١٥، =

بالإضافة للأعْطيات إلى منح رتبة الإمارة «ببوقٍ وعَلَم»(١) لبعض شيوخ العرب الذي قدّموا خَدَماتٍ جُلّى في الصراع مع الصليبيين، لكنَّ المماليك كانوا أوّلَ من توصَّل لحلّ مشكلة الأعراب حلًّا موفَّقاً. فعن طريق «إمرة العرب» التي جعلوها رتبةً عسكريةً عاليةً ضمن الجهاز الإداري(٢)؛ انتظم البدوُ ضمن بيروقراطية الدولة. كانت «إمْرَةُ العرب» تُعْطى لشيخ قبيلة ضخمةٍ وذات نفوذ كبيرٍ، فتُتيحُ له السيطرةَ على الأعراب في منطقةٍ واسعة، مع ما يصاحِبُ ذلك من إقطاعاتٍ وهدايا وأُعْطيات تَبْذُلُها الدولةُ لأمير العرب لتوزيعها على القبائل الواقعة في نطاق إمْرتهِ(٣). أمَّا ضابطُ الاتّصال بين السلطة المركزية وشيوخ العرب فقد كان المِهْمَنْدار. وكان المنصب يقتضي معرفةً دقيقةً بالقبائل وأنسابها، والعلاقات المتشابكة فيما بينها؛ «إذ هو الذي كان يتلقّى الرُسُلَ والعُربَان الواردين على السلطان ويُنزلهم دار الضيافة، ويتحدَّث في القيام بأُمورهم»(٤).

وقد استقى العمريُّ في فصله عن الأعراب أكثر معلوماته عن القبائل والبطون ومناطق الانتشار من المهمندار المعاصر لأواخر الدولة الأيوبية وأوائل الدولة المملوكية، وهو بدر الدين أبو المحاسن يوسف بن أبي المعالي بن زمّاخ

= والروذراوري: ذيل تجارب الأمم ٣/٢٣٨، والفاسي: العقد الثمين ٤/٧١.

(١) يذكر العمري في فصله عن الأعراب الأمير غالباً مع البوق والعَلَم. ويتبين من مُلاحظةٍ للمقريزي في اتّعاظ الحنفا ٣/٣٢٧ أنّ المنصب سلجوقيّ في الأصل وقد ورثه منهم الأيوبيون وبقي في الهرمية العسكرية المملوكية؛ وكان يُناظِرُ أيام المماليك أمير طبلخاناه (قارن بصبح الأعشى ٤/٨ - ٩، ١٣). يقول المقريزي في الموطن السالف الذكر: «. . . والطُّلْب بلغة الغُزّ هو الأمير المقدَّمُ الذي له عَلَمٌ معقودٌ، وبوقٌ مضروبٌ. وعدّة من الجند ما بين مائتي فارس إلى مائة فارس إلى سبعين فارساً. . .»

(٢) انظر أيضاً: Bräunlich: Beiträge pp. 82-87; Caskel: Die Bedeutung der Beduinen p. 20.

(٣) يرى ابن خلدون (العبر ٦/١٨) أن رئاستهم على العرب بدأت أيام الأيوبيين، يقول: «وأما ترتيب رئاستهم على العرب بالشام والعراق منذ دولة العادل ابن أيوب وإلى هذا العهد. . .» بيد أنّ الظروف السياسية في الدولة الأيوبية لا تدعم هذه النظرة. إنني أرى وجهة نظر أوبنهايم (١/٢٨٣) أولى بالاعتبار، يقول أوبنهايم: «في هذه الألقاب والمناصب اتّبع المماليك مَثَلَ الأيوبيين. لكنّ اللقب (= أمير العرب) اكتسب أيامهم أهميةً أكبر؛ فقد استوعبوا البدو في هرميتهم العسكرية؛ تلك التي كانت الحاملة للدولة المملوكية».

(٤) القلقشندي: صبح الأعشى ٤/٢٢.

المعروف بابن سيف الدولة الحمداني[١]. وعلى الحمدانيّ المهمندار هذا اعتمد كُلٌّ من القلقشنديّ[٢] والمقريزيّ أيضاً في معلوماتهما عن الأعراب بمصر[٣]؛ وقبائِلِهم وأنسابهم[٤]. ولا نعرفُ في الواقع كتابةً عن الأعراب بعد الحمداني لم تعتمد عليه بطريقةٍ مباشرةٍ أو غير مباشرة. ونستطيع أن نعتبر أنفسنا محظوظين بالحصول على رسالتي القلقشندي والمقريزي السالفتي الذكر، واللتين نقلا فيهما عن الحمدانيّ نقولاً مطوّلة؛ إذ لولاهما لما أمكن لنا أن نُعيد تركيب نص الحمداني الذي نقله العمريّ. ومع ذلك؛ فإنه كان علينا أن نسلّم ببقاء أخطاء عديدة في القراءة لم نستطع حلَّها رغم وجود المؤلّفين الثلاثة بسبب سوء المخطوطات التي وصلتنا من أعمالهم. ثم إنّ علينا هنا أن نلاحظ أنَّ المعلومات المعروضة بطريق الحمداني تعود لأواخر الدولة الأيوبية وأوائل عقود الدولة المملوكية. وبعد هذه الحقبة؛ فإنَّ المؤلّفين الثلاثة لم يضيفوا غير القليل وفي مواطن قليلة. ويبدو أنَّ المادَّة التي عرضها الحمداني حظيت باهتمامهم؛ لكنهم لم يكونوا يملكون معلوماتٍ خاصةً في المسألة.

لقد استطاع المماليكُ أن يَصِلُوا إلى اتّفاقٍ طويل المدى مع القبائل البدوية، بل إنهم نجحوا أكثر من ذلك إذ أدخلوهم في بيروقراطية الدولة نفسها. لكنَّ هذا الانسجام ـ فيما رأى ـ يظلّ الاستثناء وليس القاعدة فيما يتّصل بعلاقة السلطات المركزية بالأعراب. ولا شكَّ أنَّ ظروفاً سياسيةً خاصةً بتلك الحقبة أدَّت إلى النجاح في هذا الأمر. فليس هناك في التاريخ العربي وضعٌ مُشابِهٌ غير التحالف الذي قام بزعامة كندة في القرن السادس الميلادي بأواسط الجزيرة العربية. ومنذ

---

(١) مسالك الأبصار ٣/٢. ويذكر هو أنه وُلد سنة ٦٠٢هـ/١٢٠٥م (ابن حجر: الدرر الكامنة ٢٣١ ـ ٢٣٢ رقم ٥١١٩). وكان عام ٦٨٠هـ/١٢٨١م ما يزال حياً (مسالك ٣/٤٩)؛ وانظر: هدية العارفين ٢/٥٥٥.

(٢) القلقشندي: نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب/القاهرة ١٩٥٩، وقلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان له أيضاً/بيروت ١٩٨٢

(٣) المقريزي: البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب (نشرة F. Wüstenfeld/بـ Göttingen/١٨٤٧)، ونشرة عبد المجيد عابدين بالقاهرة ١٩٦١.

(٤) ليست هناك إشارة مباشرةٌ لاستعمال ابن خلدون لهذا المصدر في أنبائه عن الأعراب. لكنه رجع إلى العمريّ في مواطن أخرى؛ قارن: K. Lech: Das Mongolische Weltreich pp. 71-72

ذلك الحين لم يحدُثْ أن تجمَّعت قبائلُ ضخمةٌ على شكل تحالُف بزعامة شيخٍ واحد. إنَّ هذه الصيغة التي نجحت في ظلّ السلطة المملوكية استلزمت أمرين اثنين: **الأول**؛ وجود دولةٍ قويةٍ مركزية الطابع، تمتدّ سلطتها على مناطقَ شاسعةٍ بحيث يستحيلُ على القبائل استغلال الصراعات بين الأمراء والدويلات لصالحها. **والثاني** توافُرُ قبيلةٍ بالغة السطوة بين البدو بحيث يمكن للقبيلة القوية بمساعدة إدارة الدولة ـ أن تضبط القبائل والبطونَ والعشائرَ الأُخرى. وقد تحقَّق الأمران في ظلّ السيطرة المملوكية. ففي حقبة السيطرة الفاطمية كانت ببلاد الشام ثلاث قبائل متقاربة العدد والشوكة هي: كلب وكلاب وطيّء[1]. ويبدو أنّ هذا المقياس تحوَّل لصالح طيّءٍ ـ بل بعض بطونها ـ في المرحلة الانتقالية الواقعة بين انهيار السلطة الأيوبية، وقيام دولة المماليك. ومع ذلك فإنَّ العُمَريَّ يقرّر أنّه بقيت هناك أيام المماليك قبائل ذات سطوةٍ كان على الطائيين أن يتعاملوا معها بِحَذَر، وربّما لم تدخل في الصراع على إمْرة العرب. أو لم تستطع إزعاج الصيغة التي طوّرتها الإدارة المملوكية ـ هكذا يمكن الاستنتاج ـ لأنه كانت تنقصها القيادة الجامعةُ، ولسنا بحاجةٍ هنا للحديث عن قوة السلطة المركزية المملوكية خصوصاً خلال القرن الأول لقيامها.

الأعراب بمصر والشام في القرن الثامن الهجري

بعد تمهيدٍ تاريخيٍ قصير في أصول الأنساب العربية، ينصرف العمري للحديث عن عرب الزمان الذين كانوا يتجوّلون أيّامه بين العراق والمحيط الأطلسي. لكنَّ القسمَ الأكبر من حديثة يتركّزُ على القبيلة التي كان منها أمير العرب أيام المماليك: قبيلة طيّء خصوصاً البطن الذي ينتسب إليه أمير العرب داخل طيّء، ربيعة. وكانت إمرةُ العرب في آل مِرا وآل فضل ابن ربيعة؛ من طيّء. وهو يستند في معلوماته وأخباره عنهم جميعاً إلى أفضل المصادر المتوافرة أيّامه: الحمداني نسَّابة العرب[2]، الذي كان يتولَّى منصب المِهْمَنْدار في الديوان

(١) انظر ما بعد ص ٢٦.
(٢) في الدرر الكامنة لابن حجر ٥/٢٣١ ـ ٢٣٢ رقم ٥١١٩: «.. من ذرية سيف الدولة ابن حمدان =

المملوكي، ويعني هذا أنه كان صلة الوصل بين البلاط والقبائل. ويقتضي المنصبُ معرفةً دقيقةً بالقبائل؛ هذا بالإضافة إلى أشخاصٍ آخرين من عشيرة أمير العرب نفسه[1].

أما البنية الأسياسية للمقدّمة التاريخية عن العرب فليست من صنيع العمري نفسه، بل هو يستند في ذلك إلى ابن سعيد في كتابه: نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب[2]، بواسطة أبي الفداء الذي اختصر في تاريخه فصول ابن سعيد عن أنساب العرب.

على أنَّ ابنَ سعيد لا يشكِّلُ مصدراً ومنطلقاً للعمريِّ في هذا الفصل فقط من كتابه؛ بل إنَّ علاقته بكتب ابن سعيد تتعدَّى اقتباس بعض الفقرات إلى مسالك الأبصار كُلِّه. فالمعروفُ أنَّ ابنَ سعيد كتب رسالةً في فضل الأندلس قال فيها بتفضيل المغرب على المشرق الإسلامي[3]. وقد اعتبر العمري كتابه نقداً لهذه الفكرة. ففي القسم الأوَّل من الكتاب وصف العمري البلدان التي تتكوَّنُ منها دارُ الإسلام. وفي القسم الثاني ذكر كبار الناس الذين أخرجتهم دار الإسلام لكي يَتَبَيَّنَ في النهاية أنّ قلب الثقافة الإسلامية، بل وأصلها المشرق الإسلامي وبلدانه وليس المغرب. ففضلاً عن أنَّ نبيَّ الإسلام محمداً خرج من المشرق ـ وفي هذا من

= فيما يقال؛ بدر الدين بن مهمندار العرب. وُلد سنة اثنتين وستماية. وكان متجنداً وله يدٌ في النظم والتاريخ، وله تصانيف في الأنساب والبديع. . ».

(١) من مثلِ فضل بن عيسى وموسى بن مُهَنّا (مسالك ٣/٢ ـ ٣).

(٢) استعملتُ في دراستي نشرة نصرت عبد الرحمن (عمان/١٩٨٢) لكتاب ابن سعيد: «نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب». وكان F. Trummeter قد نشر ترجمةً موجزةً للكتاب بـ Stuttgart ١٩٢٨. كما أن M. Kropp قام بنشر القسم الثاني من نشوة الطرب (= قسم قحطان) وترجمه إلى الألمانية في سياق أُطروحة للدكتوراه بجامعة هيدلبرغ عام ١٩٧٥.

(٣) قام صلاح الدين المنجد بنشر رسالة لابن سعيد في فضائل الأندلس مع رسالتين أُخريين في الموضوع نفسه بعنوان: «فضائل الأندلس وأهلها لابن حزم وابن سعيد والشَقُندي» (بيروت ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م). وقد استخرجها المنجد جميعاً من «نفح الطيب» للمقري المتوفَّى ١٠٤١هـ/١٦٣١م (انظر مقدمة المنجد ص: س). ولا يذكر العمريّ في ردّه على ابن سعيد رسالةً أو كتاباً معيناً لابن سعيد في ذلك؛ لهذا لا بد من بحثٍ مستقصٍ وتفصيلي في الباقي من كتابات ابن سعيد لمعرفة المواطن والرسائل التي يستند إليها العمريّ في حجاجه معه.

الفضل ما يكْفي ويُرْبي - فإنَّ المشرق أخرج من العلماء والقادة وصُنَّاع الدول، والجيوش الجرَّارة المجاهدة، ما لا يستطيع المغربُ الإسلاميُّ أن يقدِّم نظيراً له(١).

هكذا أعطى العمري كتابه الضخم ذا الطابع الجغرافي بُعْداً جديداً جعله بين مصادر الجنس الأدبي المعروف بفضائل البلدان.

ظهور آل ربيعة:

يرتبط ظهور طيّىء في القرن الرابع الهجريّ/العاشر الميلادي؛ ارتباطاً مباشراً بتحالفها مع القرامطة. فقد خاضت حروباً إلى جانب القرامطة بزعامة آل الجرَّاح، حيث شكَّلت أهمّ عناصر جيوشهم - دون أن يعني ذلك اعتناق رجالها للمذهب القرمطي(٢). فقد استولى القرامطة على الرملة عام ٣٦٠هـ/٩٧٢م(٣)، ومنذ ذلك الحين سيطرت طيّىء على المدينة والجهات المجاورة لها من الجنوب، وظلَّت سيادتُها هناك ظاهرةً بقيادة دَغفل بن الجرَّاح وأعقابه مفرِّج بن دغفل(٤) وحسَّان بن مفرّج طوال قرنٍ كامل كان على الفاطميين بمصر خلاله أن يحسبوا للطائيين كُلَّ حساب(٥). وقد استطاع الفاطميون في النهاية كسب طيّىء إلى جانبهم عن طريق الإقطاعات والهدايا؛ ففي العام ٣٦٣هـ/٩٧١ - ٩٧٢م غيّروا تحالفاتهم فتركوا القرامطة إلى الفاطميين(٦). لكنَّ الدولة الفاطمية ظلَّت تحذر قوتهم وتقلبهم وتعمل سراً على ضربهم وإبعادهم عن مجال سيطرتها. وهكذا فإنَّ المؤرّخين يذكرون في الحقبة الواقعة بين ٣٦٩ و٤٢٠هـ/١٠٢٨، ١٠٢٩م عِدَّة

(١) شكل هذا الموضوع مقدمة قسم التراجم من مسالك الأبصار: أي القسم الثاني الذي يلي الجزء الخاص بالأعراب مباشرة (= مسالك الأبصار ٣/٧٦ - ١٥١).

(٢) Oppenheim: Beduinen I, 350. EI² «Djarrâhids» II, 482b-85a والحياري: الإمارة الطائية، ص ٤٥. وقارن بذيل تاريخ دمشق لابن القلانسي ص٣.

(٣) ذيل تاريخ دمشق لابن القلانسي ص ٢، وتاريخ ابن الأثير ٨/٦١٤ - ٦١٥.

(٤) يذكر ابن خلدون (= العبر ٦/١٥) أنه توفي سنة ٤٠٤هـ/١٠١٤م.

(٥) زامباور ص ١٠٢. بيد أنه صار قديماً، وتتخلله أخطاء في التفاصيل؛ انظر: صبح الأعشى للقلقشندي ٤/٢٠٣، EI² «Djarrahids»

(٦) ذيل تاريخ دمشق لابن القلانسي ص ٣، وحسن المحاضرة للسيوطي ١/٦٠٠ - ٦٠١، والحياري: الإمارة الطائية ص ٤٦، EI² «Fâtimids» II, 854a

حملاتٍ فاطميةٍ(١) ضدَّ الطائيين الذين ردّوا من جانبهم بعنف وحاولوا تحدِّيَ الدولة الفاطمية ليس في الشام فقط بل في عُقْر دارها بمصر أيضاً. وقد توسَّلوا لذلك بمبايعة خليفةٍ من أشراف مكة في مواجهة الخليفة الفاطمي عام ٤٠١هـ/١٠١٠م(٢) ـ بيد أن الفاطميين استطاعوا من جديد تسوية الأمر عن طريق المال(٣) ـ ثُمّ قاد الطائيون مفاوضات سِرِّيَّةً مع بني قُرَّة القاطنين في الجهة الغربية للدلتا(٤)، كما أقاموا حلفاً مع قبيلتي كلب وكلاب بالشام من أجل قسمة البلاد إلى مناطق نفوذٍ فيما بينهم عام ٤١٤هـ/١٠٢٥م(٥). وظلَّ الحِلْفُ قائماً حتى عام ٤٢٠هـ/١٠٢٩م حين تمكَّن الفاطميُّون من العودة إلى الشام والسيطرة على دمشق.

كانت هذه هي الحقبةُ الأُولى لصعود طيّىء إلى سُدَّة التفوق والسيطرة وقد انتهت بوفاة رعيمها حسَّان بن مُفَرِّج بن دغفل عام ٤٣٣هـ/١٠٤٣م(٦). وقد

(١) الحياري: الإمارة الطائية ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٢) الروذراوري: ذيل تجارب الأمم ٣/٢٣٥ ـ ٢٣٩، وابن خلكان: وفيات الأعيان ٢/١٧٤ ـ ١٧٥، وسعيد بن البطريق: تاريخ ٢/٢٠٠ ـ ٢٠١، والفاسي: العقد الثمين ٤/٦٩ ـ ٧٩ رقم ٩٨٣، Wüstenfeld: Die Chroniken der Stadt Mekka IV, 219; EI² «Fâtimids» II, 854a-b. وتذكر أكثر المصادر القديمة سنة ٤٠١هـ/١٠١٠م كتاريخ لإعلان أبي الفتوح الحسن بن جعفر نفسه خليفةً (قارن بالعقد الثمين للفاسي ٤/٧٥). أما المصادر المتأخرة فتحدد لذلك العام ٤٠٢هـ (انظر أيضاً: Wüstenfeld, Chroniken IV, 219) والعام ٤٠٣هـ (الفاسي: العقد الثمين ٤/٧٦). ويذكر الروذراوري في ذيل تجارب الأمم ٣/٢٣٥ ـ ٢٣٩ تاريخاً مبكراً جداً لذلك هو العام ٣٨١هـ/٩٩٢م. لكن يمكننا غضّ النظر عن هذا الخبر تماماً؛ ذلك أنَّ الحاكم الفاطمي خصم الحسن الأعصم القرمطي لم يكن في ذلك التاريخ قد وصل للسلطة بمصر بعد.

(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان ٢/١٧٤ ـ ١٧٥، والروذراوردي: ذيل تجارب الأمم ٣/٢٣٧، والفاسي: العقد الثمين ٤/٧٣ ـ ٧٤.

(٤) المسبِّحي: أخبار مصر ٦٨.

(٥) ابن العديم: تاريخ حلب ١/٢٢٢ ـ ٢٢٤، وابن الأثير ٩/٢٣٠، EI "Fâtimids» II, 854b Oppenheim: Beduinen I, 282, 352. ويقول سهيل زكّار في كتابه: The Emirate of Aleppo ص ٩٢ ـ ١٠١: «وقد تعاقدوا على تقسيم بلاد الشام فيما بينهم؛ بحيث تكون طيّء هي المسيطرة في فلسطين بينما تأخذ كلبٌ منطقة دمشق، وتسود كلاب في حلب ونواحيها. وكانت خطتهم أن تتوحَّد قواهم العسكرية لطرد الفاطميين من الشام، وتأسيس ثلاث إمارات بدوية مستقلَّة».

(٦) الحياري: الإمارة الطائية ص ٥٣، ٥٤ ـ ٥٥. ولا يذكر الحياري مصدراً لهذا التاريخ.

وجدت أُسرة آل الجرَّاح في شاعر الرملة عليّ بن محمد التهامي (توفي عام ٤١٦هـ/١٠٢٥م) مادحاً مخلصاً وناشراً للأمجاد، ويكادُ ديوانُهُ يقتصرُ على الإشادة برجالات آل الجرَّاح ورثاء موتاهم[١].

وأتت حقبتُهُم الكبرى الثانية مع صعود عشيرة آل ربيعة من بينهم في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. وينتسب الرَبَعيون إلى ربيعة بن حازم بن علي بن مفرّج بن دغفل الجرَّاحي؛ وهكذا فإنهم يتحدَّرون من آل الجرّاح عن طريق جَدٍّ جانبيٍّ من رجال الأسرة[٢]. ففي أيام الملك العادل الأيوبي (٥٤٠ - ٦١٦هـ/١١٥٤ - ١٢١٨م) مطالع القرن السابع الهجري مُنح حُديثة الرَبَعي رسمياً لقب أمير العرب[٣]. ولا تحدِّدُ المصادر معنى هذا اللقب وما يرتبط به في هذا الوقت المبكّر. لكنْ أياً كانت الامتيازات المرتبطة به، فإنه لا يمكن مقارنتها بامتيازات «أمير العرب» أيام المماليك، حيث كان يتزعّم القبائل العربية بالشام والحجاز والحدود العراقية[٤]. فقد كان النظام السياسي الأيّوبي نظاماً كونفيدرالياً لا يعطي السلطان من أسباب القوة ووسائلها ما يستطيع به أن يُخْضِعَ قبائل ذات استقلالٍ، لزعامة أسرةٍ بدويةٍ واحدةٍ.

وفي زمن ابن فضل الله العمري، في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلاديّ؛ كانت زعامةُ ربيعة في آل فضلٍ من بينهم. وآلُ فضلٍ هؤلاء يحتلّون أهمّ أجزاء الفصل الذي خَصَّصَه العمري لعرب زمانه.

مواطن العرب بالشام

يبدأُ العمري القسم الرئيسيَّ من فصله عن العرب بذكر مواطن انتشارهم

(١) الحياري، ص ٥٥، F. Sezgin: GAS II, 478-79 ، ديوان التهامي ٢١٦، ١٩٢، ١٩٠، ١٥٥، ١٤٣، ١١٩، ١٠٧.

(٢) هذا الفرع الصغير من فروع الأسرة يتحدَّر من علي بن مفرِّج؛ أخ الحسن بن مفرّج، قارن بالروذراوي: ذيل تجارب الأمم ص ٢٣٧، والفاسي: العقد الثمين ٤/٧٣.

(٣) مسالك ٣/٢٩.

(٤) مسالك ٣/٢٩ - ٣٠. وفي نشوة الطرب لابن سعيد ١/٢٢٢: «ولها اليوم دولة العرب بالحجاز والشام..».

بالشام وفلسطين وشمالي الحجاز. فبالنسبة للآتي من مصر باتجاه الشام تنتشر ابتداءً من الحدود المصرية وحتى الخرّوبة بطون ثعلبة بن سلامان الطائية. ثم نجد في المنطقة المحيطة بمدينة غَزَّة القبيلة العربية الكبيرة جرم المتحدِّرة أيضاً من طيّيء[١]. وكانت بطون من جَرم قد عملت مع الصليبيين في الشام مما دفع صلاحَ الدِّين لنقْلِها من فلسطين إلى مصر عام ٥٨٣هـ/١١٨٧م[٢]. ولم يكن ذلك تصرّفه الوحيد تجاه البدو بالشام، بل سبق له في حملته على الكرك عام ٥٦٨هـ/١١٧٣م أن طرد أعراب تلك المنطقة من مواطنهم هناك لأنهم عملوا أَدِلّاء للفرنجة ضدَّ المسلمين[٣]. أمَّا بقايا جرم بفلسطين الذين كانوا ما يزالون يسيطرون بمنطقة غزّة في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي؛ فإنَّ العمري يعدُّ بطونهم وعشائرهم بالمنطقة التي كانوا يسودونها[٤]. أمَّا القبائل والبطون العربية الصغرى المنتشرة بالشام[٥]؛ فإنَّ العمري لا يتّبع في تعدادها ترتيباً معيناً؛ بل يمضي على ما يبدو مستطرداً من قبيلةٍ لأخرى تبعاً لتوارُدِ خواطره. فهو يذكر بعد أعراب غزّة أعراب الكرك ثم يتّجه شمالاً فيذكر أعراب أقاليم القدس والخليل وجينين والسلط، ليتّجه بعد ذلك نحو الجنوب إلى البلقاء فالصَوّان، ثم يرتدّ على عقبيه إلى الكرك فالشوبك حتى الحِجْر. ومن هناك يعودُ إلى حيث بدأ، إلى غزّة فعسقلان فصرخد. والواقعُ أنه في هذا الجزء من حديثه لا يتجاوزُ ذكر أسماء القبائل والبطون والعشائر. وتبقى العلاقاتُ النَسَبية لهذه الأسماء غامضةً إلاّ في حالاتٍ قليلة؛ إذ تنكمشُ المعلوماتُ عن قبائل الشام كلّها عنده على صفحةٍ واحدةٍ من صفحات المخطوطة لتشكِّلَ مقدمةً موجزةً لعرضه الواسع عن

---

(١) ينتسبون إلى جرم بن عمرو بن الغوث بن طيّيء. أما اسمهم ثعلبة فيقولون إنه اسم أمّهم (مسالك ٣/٢٣، و Caskel I, 252، وجمهرة ابن حزم ص ٤٠٠، (Oppenheim: Beduinen I, 170, II, 7).

(٢) مسالك ٣/٢٣، والقلقشندي: صبح الأعشى ١/٣٢٢ ـ ٣٢٣، والمقريزي: البيان ص ٤، ٥ ـ ٦، Oppenheim: Beduinen II, 8-9, 56-62.

(٣) أبو شامة المقدسي: كتاب الروضتين ٢/٥٢٦ ـ ٥٢٧، H. Gibb: The Life of Saladin (Oxford 1963) p. 9

(٤) مسالك ٣/٢٣ ـ ٢٤. قارن بـ Oppenheim; op. cit., II, 59.

(٥) مسالك ٣/٢٤ ـ ٢٥.

آل ربيعة[١]: «ملوك البرّ، وأُمراء الشام والعراق والحجاز ـ وهم آل فضل وآل مِرا وآل عليّ من آل فضل. . »؛ الذين تمتدّ مواطن تجوالهم حتى العارض والوشم على مقربةٍ من مدينة الرياض المعاصرة بالمملكة العربية السعودية.

آل ربيعة ودورهم أيّام المماليك

أما حديث العمريّ عن آل ربيعة فيبدأ بعرضٍ لسلسلة نسبهم حسبما ذكرها الحمداني؛ والواقع أنّ هناك لتحدّرهم سلسلتين وليس سلسلة واحدة. وهو يوجّه نقداً عنيفاً لإحدى الروايتين في آنتسابهم ـ وهي رواية نشرها رجالُ الأُسْرة أنفسهم! ـ كما فعل من بعدُ القلقشندي وابنِ خلدون[٢] إذ إنَّ أحد أُمراء آل مِرا عاد بنسب آل ربيعة إلى يحيى البرمكيّ في الأُقْصُوصَة المعروفة عن «الابن السرّيّ» الناجم عن العلاقة المزعومة بين يحيى البرمكي (!) والعبَّاسة أخت الرشيد[٣]، والتي كانت السبب ـ حسب الأُقصوصة ـ في سقوط البرامكة على يد الرشيد[٤]. ومصدر هذه النسبة ـ التي لا بُدَّ من القول بغرابتها فيما يتعلَّقُ بنسب قبيلةٍ عربية ـ أحمد بن حجّي المتوفَّى عام (٦٨٢هـ/١٢٨٣م)[٥] من آل مِرا قصَّها شخصياً على ابن عبد الظاهر (ت ٦٩٢هـ/١٢٩٢م) كاتب السر بالدولة المملوكية أيام السلطان الظاهر بيبرس[٦]. أمَّا الروايةُ الأخرى فتجعل الجدّ الأعلى لآل ربيعة سلسلة[٧].

---

(١) مسالك ٣/٢٥.

(٢) صبح ١/٣٢٤ ـ ٣٢٥، والعبر ٦/١٤.

(٣) أقصوصة الحب التي تذكرها الروايات الشعبية لا تدور بين العباسة ويحيى البرمكي، بل بينها وبين ابنه جعفر بن يحيى، قارن بـ Oppenheim; op. cit., I, 306, EI, Abbasa I. 14

(٤) يستغرب العمري لجوء آل فضل إلى هذا النسب قائلاً: «. . البرامكة وإن كانوا قوماً كراماً فإنهم قوم عجم وشتان بين العرب والعجم» (مسالك ٣/٢٦).

(٥) الحياري؛ ص ١٤٩.

(٦) في الروض الزاهر لابن عبد الظاهر (تحقيق عبد العزيز الخويطر/الرياض ١٩٧٦) ص ٢٦٥: «سمعته يقول إنه من نسل البرامكة، من أخت الرشيد. وادعى أنها كانت زوجة يحيى بكتاب، وأنه رُزِقَ منها أولاداً، فلما جرى ما جرى هرّبتهم إلى البادية فأحدهم جدُّه. .». أما المراجع المتأخرة فتذكر جعفر بدلاً من يحيى (قارن بابن خلدون: العبر ٦/١٤)؛ بل إنَّ ابن خلدون يذكر اسم ابن جعفر والعباسة: سميع!

(٧) هو سلسلة بن غنم بن ثوب بن معن بن عتود بن عنين بن سلامان بن ثُعل بن عمرو بن الغوث بن =

ويورد العمري ما يعتبره السلسلة الصحيحة لنسب هؤلاء حسب مصدره الثقة ـ الحمداني ـ الذي يعدّ قائمةً طويلةً تبلغ الثلاثين جَدًّا بين ربيعة وطَيّء[1].

أما ربيعةُ نفسُهُ فقد تميَّز من بين أعقابه أربعة: فضل، ومِرا، وثابت، ودغفل، الذين قامت عليهم عشائر معتبرة.

بعد هذا يغيِّر العمريّ مصدره الخطّيّ ـ الحمداني ـ مستمداً بعض الأخبار الشفوية من أحد رجال آل ثابت، أحد المذكورين آنفاً. بيد أنّ رجل آل ثابت لا يُحدِّثُ العمريَّ عن عشيرته بل عن آل فضل بن ربيعة، الذين تحدَّرت عنهم ثلاثُ بيوتاتٍ كبيرة: بيت مُهنّا بن عيسى، وبيت فضل بن عيسى، وبيت حارس بن عيسى. ولآل عيسى ـ حسبما يذكر ـ حلفاء كثيرون اتّحدوا معهم من طيّء نفسها منهم بنو كلب وبنو كلاب وبنو خالد.. إلخ. وهذا دون أن يذكر حُلَفاء آل عيسى من قبائل العرب الأخرى؛ وذلك «أنني لا أعرف في وقتنا من لا يُؤْثِرُ صحبتهم ويُظْهِرُ محبّتَهم ـ وأمير القوم كما تقدَّم أحمد بن مهنّا..»[2] (توفي عام ٧٤٩هـ/١٣٤٩م). وهنا ينتهز العمري الفرصة فيتابع الحديث عن آل مهنّا ذاكراً أوليتهم[3]. فقد بدأ صعود آل مهنّا ـ كما يقرر العمري ـ مع عيسى بن مهنّا (ـ ٦٨٣هـ/١٢٨٤م)[4] الذي أظهر كرماً ونُبلاً تجاه الظاهر بيبرس (حكم بين ٦٥٨هـ و٦٧٦هـ/١٢٦٠ ـ ١٢٧٧م) بالشام عندما كان الأخير هارباً من مصر[5]. فلمّا صار بيبرس «سلطان الديار المصرية والشامية»[6] عيَّن عيسى بن

= طيّء، قارن بالقلقشندي: صبح ١/٣٢٤، و CaskeL: Gamhara 252, 253, 254 Oppenheim: 1, 353

(١) مسالك ٣/٢٦، وصبح الأعشى ١/٣٢٥.

(٢) مسالك ٣/٢٧ ـ ٢٨، والحياري ص ١٥٢.

(٣) مسالك ٣/٢٨.

(٤) EI² «ʿIsa b. Muhanná» IV, 87b-88a. أمّا ابن الفرات ٨/١٢ ـ ١٣ فيذكر تاريخاً محدَّداً هو يوم الجمعة التاسع من ربيع الأول عام ٦٨٣هـ. السادس والعشرين من مايو ١٣٨٤م. وقارن بالسلوك للمقريزي ١/٣/٧٢٦.

(٥) عام ٦٥٢هـ/١٢٥٤م اضطُرَّ بعض المماليك البحرية لمغادرة مصر تحت ضغط معزّ الدين أيبك الذي أراد إزاحة شجرة الدر عن السلطة مع حلفائها من بينهم. وقد مضوا إلى الشام جميعاً. أما بيبرس الذي كان بينهم فقد ذهب أولاً إلى حلب ثم عاد إلى الكرك. في ذلك الحين كانت شجر الدر قد =

مهنّا أميراً للعرب[١]؛ فظَلَّ زعيماً لعرب الشام والحجاز عشرين عاماً[٢].

وتَرِدُ بعد هذه الأنباء سُطُورٌ غير واضحة في المخطوطات تتّصل بتاريخ صعود آل ربيعة أيضاً؛ إذ يمكن أن نفهم منها أنَّ آل ربيعة كانوا قد بلغوا درجة ملحوظةً من القوة في الشام في عهد طغتكين صاحب دمشق (٤٩٧ - ٥٢٢هـ/١١٠٤ ـ ١١٢٨م)[٣]، ثم في عهد عماد الدين زَنْكي (٥٢١ - ٥٤١هـ/١١٢٧ ـ ١١٤٦م) وابنه نور الدين (٥٤١ ـ ٥٦٩هـ/١١٧٤م)؛ وقد تُوِّجَت جهودُهُم من أجل النفوذ أخيراً بتعيين الملك العادل أخي صلاح الدين (حوالي ٥٤٠ ـ ٦١٦هـ/١١٤٥ ـ ١٢١٨م) لشيخهم حُديثة[٤] من آل فضل رسمياً (بتقليد السلطان) أميراً للعرب[٥].

وعندما وصل المماليك البحرية للسلطة[٦]، ساقت الأقدار بيبرس ـ الذي صار سلطاناً فيما بعد ـ إلى مضارب آل فضل أثناء فراره من وجه خصومه بمصر، ولم يكن قد بقي له غيرُ جوادٍ واحدٍ. وقد اتّجه بيبرس للشيخ أبي بكر بن علي بن

= قتلت معزّ الدين أيبك، وتولى مملوكه قُطُز السلطة. وقد قاتله بيبرس عام ٦٥٤هـ/١٢٥٦م في الصالحية فهزم أمامه ورجع هارباً إلى الشام حتى اتفق الطرفان على إيقاف خلافاتهما أمام زحف المغول عام ٦٥٧هـ/١٢٥٩م. فعاد بيبرس إلى مصر وشارك في معركة عين جالوت المشهورة عام ١٢٩٠م؛ ثم قتل قطز وتولى السلطة؛ قارن عن ذلك: S.F. Sadeque, Baybars of Egypt S. 36-41. وانظر كلام العمريّ عن ذلك فيما بعد.

(٦) كذا في مصادر التاريخ المملوكي.

(١) يذكر العمريُّ أنَّ عيسى بن مهنّا أعطاه أحسن جياده، وأكرمه غاية الإكرام (مسالك ٣/٢٨). وانظر رواية أخرى عن ذلك فيها بعض اختلاف: الروض الزاهر لابن عبد الظاهر ١١٢، ١٢٣ - يذكر فيها أنَّ السلطان عينه أميراً للعرب عام ٦٦٣هـ/١٢٦٤م خلفاً لابن عمه علي بن حُذيفة (إقرأ: حُديثة).

(٢) المقريزي: السلوك ١/٣/٧٢٦.

(٣) EI² «Burids» I, 1332; EI¹ «Tughtegin» IV, 898b-899a.

(٤) كذا يرد الاسم في مسالك الأبصار دائماً وليس حَديثة ولا حُذيفة. ويدلُّ لصحته ما ورد في التاريخ المملوكي المجهول (Anonymus Zettersteen) ص١٨٨ وما بعدها.

(٥) وهناك من يذكر أن صلاح الدين الأيوبي هو الذي منح حُديثة هذا اللقب للمرة الأولى، قارن: Gottschalk: al-Malik al-Kâmil S. 73 n 2.

(٦) مع شجرة الدر عام ٦٤٨هـ/١٢٥٠م.

حُديثة طالباً منه إهداءه جواداً آخر يستطيع أن يتابع عليه فراره، لكنّ الشيخ رفض ذلك. ويقول العمري إنَّ المصادفات اقتضت أن يكون عيسى بن مهنّا من آل فضل أيضاً حاضراً عند الطلب والرفض فسارع إلى عرض جواره عليه، وآحتفى به، وأكرمه وترك له جياده يختار منها ما يشاء. فلمّا آعتلى الظاهر بيبرس عرش السلطنة آنتزع إمرة العَرب من أبي بكر بن عليّ بن حُديثة وأعطاها لعيسى بن مهنّا. وقد زرع ذلك الشكوك في نفس أبي بكر بن عليّ فهرب من وجه السلطان ولم يعد إلى مواطن قبيلته رغم تأكيدات السلطان بالرضا والأمان. أمّا عيسى بن مهنّا فقد ظلّ نجمُه مرتفعاً عند المماليك حتّى وفاته عام ٦٨٣هـ/١٢٨٤م[١]. عندها خلفه في الإمْرة ابنُهُ حسام الدين مهنّا بن عيسى (توفي عام ٧٣٥هـ/١٣٣٥م)[٢]إذ عيَّنه لذلك السلطان المنصور قلاوون (٦٧٨ - ٦٨٩هـ/١٢٨٩ - ١٢٩٠م)[٣] وزاد في تجلّته وإكرامه أكثر مما فعله بيبرس وفعلته الإدارة المملوكية مع أبيه[٤]. أما القصَّةُ التي يُورِدُها العمري في هذا الموطن عن نُبْل مُهَنَّا وكبريائه والتي جَرَتْ في واقعةٍ بينه وبين أحمد بن حَجّي (- ٦٨٢هـ/١٢٨٣م)[٦] فإنها تصحُّ في حالة مهنّا بن مانع[٦] لا في حالة مُهَنَّا بن عيسى (- ٧٣٥هـ/١٣٢٥م). وهذا غير واضح في نَصِّ العمريِّ الذي يُورِدُ بعد القصّة مباشرةً أخبار مُهَنَّا بن عيسى بما في ذلك علاقته المتوتّرة بالسلطان الأشرف خليل (٦٨٩ - ٦٩٣هـ/١٢٩٠ - ١٢٩٤م).

أدَّى التوتّر الذي ساد علاقات أمير العرب مُهَنَّا بن عيسى بالسلطان الأشرف خليل إلى اعتقال مهنّا بعد وليمةٍ يقول العمريُّ إنه أقامها للسلطان،

(١) قارن بما سبق (ص٣١ ح٣).

(٢) مسالك ٣/٣٤ حيث يذكر شهر ذي القعدة. أما التاريخ المملوكي المجهول (ص١٩٠) فيذكر يوم الإثنين الثامن عشر من ذي القعدة.

(٣) في المسالك ٣/٢٨: «وقُلّد في الأيام المنصورية مُهَنَّا ولدُهُ»، وانظر:
EI² «Kalâwûn» IV, 484a - 486a.

(٤) المسالك ٣/٢٩ - ٣٠.

(٥) الحياري، ص ١٥٠.

(٦) Axel Moberg: ᶜAbdazzâhirs Biografie des Asraf Halîl. Lund 1902.

بمضاربه في نواحي السلميّة(١). وقد اعتقل معه ولده مظفَّر الدين (ـ ٧٤٢هـ/١٣٤١م)(٢) وأخوه محمد بن عيسى (ـ ٧٢٤هـ/١٣٢٤م)(٣). وعندما قُتل الأشرف خليل (٦٩٣هـ/١٢٩٤م) أُطلق سراح الأمير مهنّا، لكنه لم يشعر بالأمان أيضاً في عهد خلفائه؛ يقول العمريُّ(٤): «.. ثم إنه قدم مصر بعد ذلك مرّاتٍ وهو كالطائر الحذِر الذي نُصِبَ له الشَرَكُ بكلِّ مكان. وآخر مرةٍ قدمها في أوائل الدولة الناصرية الأخيرة سنة عشرٍ وسبعمإية..» وسببُ بُعْدِهِ الطويل عن مصر سُوء العلاقات بينه وبين السلطان الناصر محمد بن قلاوون في فترة سلطنته الثالثة (٧٠٩ ـ ٧٤١هـ/١٣٠٩ ـ ١٣٤١م) إذ ألجأ مهنّا عنده الأمير الكبير، ونائب السلطنة بحلب شمس الدين قراسنقر المنصوري وزميلين له هاربين من وجه السلطان، ثم سَهَّل لهم العبورَ إلى مملكة المغول الإيلخانيين(٥). وكان مهنّا قد حاول التوسّط بين السلطان والأمراء الهاربين. لكنَّ السلطان لم يجب على ذلك

(١) مسالك ٣/٣١. وكان القبض عليه في رجب سنة ٦٩٢هـ/١٢٩٣م (قارن بالتاريخ المجهول Zetterstéen ص٢٢). لكن بخلاف العمري؛ فإن التاريخ المملوكي المجهول لا يذكر حضور السلطان لوليمة الأمير، بل يقول إن السلطان انطلق من معسكره بحمص إلى السلمية متظاهراً بالمضي لحضور مأدبة أمير العرب؛ ثم قبض عليه، وعين مكانه محمد بن أبي بكر بن علي بن حُديثة أميراً للعرب!

(٢) الحياري، ص١٥٢.

(٣) الحياري، ص١٥٠.

(٤) مسالك ٣/٣٢. ويؤكد التاريخ المملوكيُّ المجهولُ هذا الخبر (ص١٨٨) عندما يذكر أن مهنا وأخاه حُديثة قدما إلى القاهرة عام ٧٣٤هـ بعد غياب دام أربعةً وعشرين عاماً.

(٥) مسالك الأبصار ٣/٣٣. ويذكر التاريخ المملوكي المجهول (ص١٥٧) المسألة كلها في جملة قصيرة لا تشعر بخطورة الأحداث، فيقول إن الثلاثة التقوا في الخامس من محرّم عام ٧١٢هـ/١٣١٢م ومضوا إلى المغول. أما المؤرخ ببلاط أولجايتو أبو القاسم قاشاني فإنه يورد تقريراً مطولاً في كتابه: تاريخ أولجايتو (ص١٢٦ ـ ١٤٢) عن تلك الأحداث. ويقول إن وصول الثلاثة إلى بلاط الخان وقع في الثاني من ربيع الأول عام ٧١٢هـ/١٣١٢م. وقد حصل الأمراء اللاجئون على مراغة وهمذان ونهاوند (حافظ أبرو: ذيل جامع التواريخ الرشيدي ص٤٩ ـ ٥٠). وتوفي قراسنقر بمراغة يوم السبت في ٢٧ شوال عام ٧٢٨هـ/١٣٢٨م (التاريخ المجهول ص١٨٠). وانظر عن قراسنقر وتلك الأحداث:
D. Little: An Introduction to Mamlûk Historiography pp. 101 - 136; G. Wiet. Un réfugié Mamlouk, Festschrift für Henri Massée, Tehran 1963, pp. 388 - 404; D'Ohsson: Histoire des Mongoles III, 547 - 553; G. Weil: Geschichte der Chalifen IV, 307 - 309.

إجابة مطمئنة. فأدّت شكوك قراسنقر وزميليه بنوايا السلطان تجاههم إلى الهرب للإيلخانيين باعتبار ذلك المخرجَ الوحيدَ الباقي لهم. ويقـرِّرُ العمري أنَّ مُهَنّـا أرسل مع الأمراء ولده سليمان إلى أولجايتو محمَّلاً بالهدايا والوعود فيها يتّصل بتأمين طريق الحجّ العراقي؛ فردّ أولجايتو بإعطاء مهنّا «البصرة له ولأهله ومعها الحلّة والكوفة وسائر البلاد الفُراتيَّة..». أما السلطانُ النـاصرُ فقد آنـتزع رُتبة أمـير العرب من مهنّا وأعطاها لأخيه فضل بن عيسى، الذي كان قد نصح بعدم إجارة قراسُنْقُر وتسليمـه للسلطان. ولم يدخـل مهنّا القـاهرة مَـرَّةً أخرى حتى العـام ٧٣٤هـ/١٣٣٤م. إذ آلتزم جانبَ الحَذَر والترقّب الشديدين منذ حادثة قراسنقر. لكنّه عندما وصل إلى مصر أخيراً استُقبل آستقبالاً حافلاً، وأكرمه السلطان. ثم رجع فتوفّي بالسلميّة في ذي القعدة عام ٧٣٥هـ/١٣٣٥م، وكان قد بلغ الثمانين من العمر[١].

أما ما يأتي بعد قصّة حياة مهنّا بن عيسى فيعتبره العمري تتميماً، وينصَبُّ أكثرُهُ على وصف حياة البدو: مضـاربهم، وخيامهم، وجيـادهم، وأسلحتهم. ويستخدم العمريّ في هذا الوصف الأسلوب الديواني البديعي لينتهي بقصيدةٍ طويلةٍ له «في وصف الخيل»[٢].

أما آل عليٍّ وآل مِرا والبيوت الأخرى من آل ربيعة وفروعها فلا يخُصُّها العمريُّ بغير سـطورٍ قليلة[٣]، يعود بعـدها لمتـابعة تـوزّع القبائـل العربيـة في الشام[٤]، والجزيرة والعراق، وشمال الحجاز[٥]، ثم قبائل مصر، وأخيراً قبائل إفريقية (تونس) حتى المغرب الأقصى[٦]، ذاكراً بطون هذه القبائل وعشائرها، مفصِّلاً في ذلك أحياناً وموجزاً أحايين أخرى.

---

(١) مسالك ٣/٣٤. ويذكر التاريخ المملوكي المجهول (ص١٩٠) التاريخ الدقيق: يوم الإثنين ١٨ ذو القعدة ٧٣٥هـ. وقد عين السلطان ابنه موسى خلفاً له. أما السلمية فقد كانت إقطاعاً لعيسى بن مهنّا مذ شارك وأبلى في عين جالوت (٦٥٨هـ/١٢٦٠م)، قارن بالسلوك ١/٢ ص٤٣٣.

(٢) مسالك ٣/٣٥ ـ ٤٥.

(٣) مسالك ٣/٤٥ ـ ٥٠.

(٤) مسالك ٣/٥٠ ـ ٥٦.

(٥) مسالك ٣/٥٦ ـ ٧١.

(٦) مسالك ٣/٧١ ـ ٧٥.

قبائل الشام الأخرى، وقبائل العراق، والجزيرة العربية

يَعُدُّ العمري بني كلاب بين قبائل الشام الكبرى[١]. إنهم ينتشرون في نواحي حلب وحتى الدروب مع الروم، ومآثرهم في التصدِّي للبيزنطيين، وإغاراتهم، وغزواتهم، كلّ ذلك تُسَجِّلُهُ السيرةُ الشعبيةُ المعروفة بسيرة الأميرة ذات الهِمَّة[٢]. وإلى كلاب ينتسب المرداسيون الذين أسَّسوا إمارةً عاصمتها حلب (٤١٥ - ٤٧٢هـ/١٠٢٥ - ١٠٨٠م)[٣]. وكانوا ما يزالون في عصرِ العمريّ ينتشرون في مواطنهم التاريخية القديمة، وما تزال قوتهم وشوكتُهم السالفةُ هي هي على ما يبدو؛ إذ يذكر العمريُّ قولاً للأمير علاء الدين أَلْطُنْبُغا[٤] بشأنهم يؤكد أنه لو كان لهم شيخٌ كفءٌ يجمعُ صفوفَهم ويوحِّد شملهم لما استطاعت قبيلةٌ أخرى أن تقف إلى جانبهم[٥]. ويقول العمريُّ إنَّ الكلابيين كانوا في زمانه يتكلّمون التركية[٦]، ويتبعون أمير العرب سليمان بن مهنّا (-٧٤٤هـ/١٣٤٣ - ١٣٤٤م)[٧] الذي أُوكل إليه السلطان أَمْرَ حماية القلعة الحدودية المعروفة باسم قلعة جَعبَر، وكانت في ذلك الحين مَعْبَراً مهمًّا على الفرات بين الدولتين المملوكية والإيلخانية[٨]. ومن القبائل المهمّة في المنطقة آل بشّار، وتمتد مناطق انتشارهم -

---

(١) ينتمي هؤلاء إلى تجمع قبائل عامر بن صعصعة. وكانوا قد بدأوا ينتشرون في شمالي الشام بعد فتحه، ثم عبروا الفرات وتوطنوا في الجزيرة ما عدا بني كلاب من بينهم الذين بقوا في نواحي حلب، قارن:
EI¹ «Kilab» II, 1080; EI², «ᶜÂmir b. Saᶜsaᶜa», 441a - 442a; Oppenheim: Beduinen I, 225.

(٢) يقول كانار في دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، ٢/٢٣٤أ: «يمكننا أن نعتبر ملحمة الأميرة ذات الهمة ملحمةً لبني كلاب». وانظر:
Udo Steinbach: Dât al-Himma. Kulturgeschichtliche Untersuchungen zu einem arabischen Volksroman. Wiesbaden 1972.

(٣) دراسة سهيل زكار بالإنجليزية: The Emirate of Aleppo. Beirut 1971.

(٤) كان نائباً للسلطان بحلب عدة مراتٍ أيام سلطنة الناصر محمد بن قلاوون الطويلة، قارن عن ذلك: التاريخ المملوكي المجهول ص١٤٧، ١٦٢، ١٧٢، ١٧٧، ١٨٣، ١٨٨، ١٩٩. وتولى نيابة دمشق عام ٧٤١: (التاريخ المجهول ص٢١٣).

(٥) مسالك ٣/٥١.

(٦) مسالك ٣/٥٠، Oppenheim I, 225; Gaudefroy-Demombynes: La Syrie 219ff.

(٧) الحياري: الإمارة الطائية ص١٥٢.

(٨) Krawulsky: Îlhame p. 425.

حسب العمريّ - من سِنجار حتى جزيرة ابن عمر، ومن هناك حتى بغداد(١). وهم ذوو عددٍ وسطوةٍ مثل بني كلاب، لكنّ شأنهم في فقد القيادة القادرة شأن بني كلاب؛ كما يُقرِّرُ العمري، ولأن آل فضلٍ يعرفون قوتهم فإنهم يعاملونهم بِحَذَرٍ وحكمةٍ(٢).

أما العراق فأهمّ أعرابه قبيلتنا خفاجة وعُبادة(٣). وتنتشر عبادة في المناطق الواقعة بين بغداد والموصل. أمّا خفاجة فإنها تتجوّل بين هيت والأنبار حتى الحِلَّة، والكوفة بل والبصرة أحياناً(٤). ويجاور هؤلاء حتى الحجاز على طريق الحجّ باتجاه مكة غَزِيّة(٥) التي تتضمّن بطوناً كثيرةً يَعُدُّها العمريّ كلّها(٦). ثم تأتي قبائل الحجاز وبطونها ومواطن انتشارها(٧)، وأهمّ هذه القبائل: شمّر(٨) ولام(٩) وحرْب(١٠) وأكلُب(١١).

ويتحوّل العمري ليذكر ظاهرةً مهمّةً في حياة العرب بالشام؛ فقد انتقلت

(١) مسالك ٣/٥١، Gaudefroy-Demombynes: La Syrie 221., Oppenheim I, 306.

(٢) في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر الهجري استطاع آل بشّار أن يزيحوا سيطرة آل فضل، ويتولوا الأمر بأنفسهم، Oppenheim I, 306 - 307.

(٣) ينتمي الخفاجيون والعباديون إلى مجموعة قبائل عُقيل الذين قدموا من شرق الجزيرة إلى العراق. وقد بقيت خفاجة في العراق، أما عبادة فتمددوا باتجاه الجزيرة الفراتية وأسسوا في الموصل الإمارة العقيلية (٣٨٠ - ٤٨٩هـ/ ٩٩٠ - ١٠٩٦م) وقد عادوا إلى العراق بعد سقوط دولتهم حيث شكلوا في القرن التاسع الهجري أهم قبائل منطقة واسط. قارن بعباس العزّاوي: عشائر العراق ٤/٥٠ - ٥٦، Oppenheim: Beduinen 186, 189. EI[1] «Okailiden» III, 1049b - 1050.

(٤) انظر عن عبادة وخفاجة:
EI[2] IV, 911b, IV, 910b - 912a; Oppenheim II, 219 - 220, III 214 - 218, 280 - 281.

(٥) القلقشندي: صبح ١/٣٢٣، قلائد ص ٨٧؛ Oppenheim III, 408 - 413

(٦) مسالك ٣/٥١ - ٥٢، والعزّاوي: تاريخ العراق ٤/٥٢. ويوجز أوبنهايم (Beduinen III, 409) تاريخ غزية حتى مطالع العصر الحديث، فيذكر أن بطوناً كثيرة من غزية اتجهت في القرن الخامس عشر الميلادي شمالاً باتجاه الفرات إلى المواطن التي كانت قبيلتا عُبادة وخفاجة قد تركتاها.

(٧) مسالك ٣/٥٣ - ٥٥.

(٨) EI[1] «Shammar» IV, 330b - 331b; Oppenheim: Beduinen I, 131 - 165, III, 37 - 53.

(٩) EI[1] «Lâm» III, 14a - 14b; Oppenheim: Beduinen III, 459 - 474.

(١٠) EI[2] «Harb» III, 179b - 180a; Oppenheim: Beduinen I, 252 - 255; III, 63 - 71.

(١١) Oppenheim: Beduinen II, 330, 441.

بطونٌ كثيرةٌ «من صليبة العرب» من حياة الحِلِّ والترحال إلى حال الاستقرار في المدن والقرى، ولهذا لا يذكرُهُم العمريّ مع الأعراب بل يُفْردُهُم بالذكر بادئاً بآل تميم الداريّ[١] المتوطنين بغزّة والخليل، ثُمَّ يمضي من مدينةٍ إلى مدينةٍ ومن منطقةٍ إلى منطقةٍ ذاكراً الأعراب الذين استقرُّوا فيها من الجنوب إلى الشمال إلى أن يبلغ الرَحْبَةَ على الفرات.

أعراب مصر

بهذا يختتم العمري معالجته للأعراب بالشام والعراق والحجاز فينتقل إلى مصر[٢]. وهنا ينتهز الفرصة فيذكر في البداية شيئاً عن تاريخ آل فضل الله بمصر. يقول العمريُّ إنَّ عشيرته أصلها من قريش، وتتحدَّر من عُمر بن الخطاب، ولهذا تحمل النسبة المعروفة «العمري»[٣].

وقد وصلت العشيرة في الأصل إلى مصر أيّام الفاطميين في عهد الخليفة الفائز (٥٤٩ ـ ٥٥٥هـ/١١٥٤ ـ ١١٦٠م) عندما كان الملك الصالح طلائع بن رُزِّيك[٤] (٤٩٥ ـ ٥٥٦هـ/١١٠١ ـ ١١٦١م) يتولّى الوزارة. وكان القادمون جماعةً من آل عديّ بن كعب، وهو البطن القرشيّ الذي ينتمي إليه عمر بن

---

(١) EI¹«Tamîme al-Dârî» IV, 700a - 70a. وفي المرويّات أنَّ النبي محمداً أقطع تميماً الداريَّ وآله إقليم الخليل، وكان كتاب الإقطاع ما يزال بأيدي ورثته، وقد رآه العمريُّ عندما زار الخليل عام ٧٤٥هـ/١٣٤٤ ـ ١٣٤٥م ثم سجله فيما بعد. قارن بمسالك الأبصار ١/١٧٣ ـ ١٧٦.

(٢) ترك لنا المقريزي رسالةً في أعراب مصر. وهو يستعمل فيها مصدر العمريّ نفسه؛ يعني الحمداني. ويبدو أن فصل العمريّ عن الأعراب كان الباعث للمقريزي على تأليف رسالته لأنه كان يعرفُ كتاب العمريّ جيداً. وقد طبعت دراسة المقريزي مرتين حتى اليوم وتُرجمت إلى الفرنسية والألمانية، انظر:

Quatremère: Mémoires sur les tribus Arabes établies en Egypte pp. 190 - 219; Wüstenfeld: El-Macrizis Abhandlung über die in Aegypten eingewanderten Stämme pp. 409 - 492.

المقريزي: البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب. نشر عبد المجيد عابدين/القاهرة ١٩٦١.

(٣) كتب العمري دراسةً عن أسرته ورجالاتها وفضائلها ما تزال ضائعةً حتى الآن بعنوان: فواضل السمر في فضائل آل عمر. وقارن بالقلقشندي: قلائد الجُمان ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٤) EI¹ «Talâ'i' b. Ruzzîq» IV, 688a - b

الخطّاب. ومن بينهم بيوتٌ من آل عمر على رأسهم خلف بن نصر العمري من سُلالة عمر بن الخطاب[١]، وهو الجدّ الأعلى للمؤلف ابن فضل الله. ويشيد العمري بالعلاقة الطيِّبة التي كانت تربط جدَّهُ هذا بطلائع بن رُزِّيك[٢] «على مخالفة المعتقد»[٣]. وربّما كان هذا التقليد المتوارث في أسرته عن حسن علاقتها بالفاطميين وراء موقفه الإيجابيّ من الدولة الفاطمية بخلاف كثير من المؤرخين والأدباء[٤]. وقد تمثل هذا في قصيدةٍ أثنى عليهم فيها؛ حَفِظَها لنا السيوطيّ[٥].

وما يأتي بعد الحديث عن أُسْرة المؤلّف من حديثٍ عن أعراب مصر مصدره الوحيد تقريباً الحمدانيّ المِهمَندار. أمّا جُذام[٦] فهم أولُ الأعراب القادمين إلى مصر إذ حضروا الفتح مع عمرو بن العاص[٧]. ويكتفي العمريّ بذكر جُذام كمقدِّمة تاريخيةٍ لمجيء العرب لمصر، ثم يعود ـ متبعاً الحمدانيّ ـ لطريقته في ذكر القبائل التي رأيناها في أعراب الشام؛ فَيَعُدُّ القبائل المتوطنة بمصر ومواطن انتشارها وبطونها مبتدئاً بكبار القبائل ومن مصر العليا (الصعيد): بنو هلال في أسوان[٨]،

(١) يذكر ابن حزم (جمهرة أنساب العرب ١٥٠ ـ ١٥١) النسب على النحو التالي: عمر ـ الخطّاب ـ نُفيل ـ عبد العزّى ـ رياح ـ عبد الله ـ قُرط ـ رَزَاح ـ عديّ بن كعب.

(٢) هذه الإشادة الظاهرةُ بالعلاقة مع الوزير الفاطميّ؛ لا بد من فهمها في إطار الضعف الذي أصاب سلطة الخلفاء الفاطميين؛ الذين كانوا يصلون غالباً إلى السلطة وهم أطفالٌ صغار؛ فقد كان عمر الفائز الفاطميّ مثلاً خمس سنوات (EI[2] «Fâtimids» II, 856b - 858a) . وفي حالة طلائع بين رُزّيك، فإنْ التنويه بالعلاقة به من جانب العمريّ له أهميةً خاصَّةً فقد كان يملك من أسباب القوة ما لم يتوافر من قبل لبعض الخلفاء الوزراء؛ بحيث كان يمكن اعتباره حاكم الدولة الفاطمية الفعلي. وقد زوّج ابنته من العاضد آخر الخلفاء الفاطميين.

(٣) «كان طوال حياته دعامة مهمة من دعائم المذهب الإسماعيلي»؛ EI[1] «Tala'i'b. Ruzzîk» IV, 688a - b

(٤) EI[2] «Fâtimids» II, 851b - 582a

(٥) السيوطي: حسن المحاضرة ١/٦٠٩ ـ ٦٠١.

(٦) قارن عنهم: EI[2] «Djudhâm» II, 573b.

(٧) قارن أيضاً بالمقريزي: البيان والإعراب ص ٢٣. ويقع فتح مصر بين عامي ١٨و٢١هـ/٦٣٩ ـ ٦٤١م.

(٨) انظر أيضا: المقريزي: البيان ص٢٧ ـ ٢٨.

وبَليٌّ في نواحي إخميم[١]، وجُهينة حول منفلوط وأسيوط[٢]، وقريش في نواحي الأشمونين[٣]، ولواتة في البهنسا والجيزة[٤]، وبنو كلاب في الفيوم[٥] . بعد هذا يبدأُ العمري بذكر بطون هذه القبائل الكبيرة وفروعها وعشائرها، رابطاً مختلف أجزائها بأصْلها القبليِّ الأوَّل.

أمَّا فيما يتَّصل ببني هلال، فالغريب أنَّ العمري لا يذكر هنا ولا في فقراته عن أعراب إفريقية والمغرب الدور التاريخي الكبير الذي قاموا به في «الفتح الثاني» لشماليِّ إفريقية. ويلفت الانتباه ما ذكره عن القُرَشيين بالصعيد، الذين يسمِّي ديارهم «بلاد قريش»، وتقسيمه لهم إلى أشرافٍ من قريش و«غير أشراف»[٦]. أمَّا الأشراف فهم العشائرُ الطالبية، مثل أعقاب جعفر الطيَّار المعروفين باسم الجعافرة[٧]. ومثل أولاد عليّ بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب المعروفين باسم الزيانبة؛ نسبةً لزينب بنت عليّ بن أبي طالب أمّ علي بن عبد الله[٨]. وكان الجعافرة بزعامة شيخهم حصن الدين تغلب[٩] قد ثاروا في عهد عزّ الدين أيبك (٦٤٨ ـ ٦٥٥هـ/ ١٢٥٠ ـ ١٢٥٧م) ثاني ملوك المماليك البحرية[١٠]، واتَّصلوا بالملك الناصر صلاح الدين يوسف الأيوبي[١١] صاحب دمشق وحلب؛ لأنَّ حصن الدين تغلب «كان قد أنِفَ من إمارة المعزّ والدولة التركية»[١٢]. فأرسل الوزير

(١) المقريزي: البيان ص٢٩ ـ ٣٢.
(٢) المقريزي: البيان ص ٣٢ ـ ٣٣.
(٣) المقريزي: البيان ص٣٣ ـ ٤٩.
(٤) المقريزي: البيان ص٤٩ ـ ٦١.
(٥) لم يتعرض المقريزي لهم بالذكر.
(٦) انظر عن مفهوم الأشراف: K. Ohrnberg: The Offsprings of Fatima pp. XVII-XVIII
(٧) مسالك الأبصار ٣/ ٥٩. وقارن بالمقريزي: البيان ص٣٣.
(٨) مسالك الأبصار ٣/ ٥٩. وقارن بالمقريزي: البيان ص٣٤. وانظر عن الأسماء في القبائل العربية: Bräunlich: Beiträge zur Gesellschaftsordnung, pp. 88 - 94.
(٩) المقريزي: السلوك ١/ ٢/ ٣٨٦.
(١٠) زامباور ص٩٧.
(١١) كان الأمر ثورة على المماليك الذين كانوا قد وصلوا للسلطة منذ وقتٍ قليلٍ؛ لصالح الأيوبيين الذين فقدوا السلطة بمصر، وبدأوا يفقدونها بالشام.
(١٢) مسالك الأبصار ٣/ ٦٠.

الأسعد هبة الله بن سعيد الفائزي[١] جيشاً لقتاله. لكنّ العمريّ يقول إنّ المماليك لم يستطيعوا هزيمته والقبض عليه إلاّ في عهد السلطان الملك الظاهر بيبرس (٦٥٨ ـ ٦٧٦هـ/١٢٦٠ ـ ١٢٧٧م)، وقد سجن في الإسكندرية؛ حيث خُنِقَ في السجن.

أمّا غير الأشراف من قريش فيذكر منهم العمري بني طلحة ـ الذين قدموا إلى مصر في القرن الخامس الهجري كما يذكر ابن حزم[٢]، وبني الزبير وبني شَيبة وبني مخزوم الذين ينتسبون لخالد بن الوليد ولا يوافقهم النسَّابون على ذلك لانقراض نسل خالد[٣]؛ وبني أُميَّة وبني زُهرة وبني سهْم. ثم يفصِّل عدد بطون هؤلاء وعشائرهم مُرْجِعاً كُلَّ فريقٍ إلى أصْلِهِ القَبَليِّ الأعلى[٤].

وتتوطَّنُ إلى جانب هؤلاء بالصعيد مجموعاتٌ عشائريَّةٌ تَدّعي الانتساب إلى الأنصار يذكر العمريّ من هؤلاء بني محمد الذين يُرْجِعُون نَسَبهُم إلى حسَّان بن ثابت شاعر النبيّ، وهو خَزْرَجِيٌّ من المدينة المنوّرة. وهناك أيضاً بنو عِكرمة الذين ينتسبون إلى الأوس، ويرون في سعد ابن مُعاذ صاحب النَّبيِّ المشهور جَدَّهُمُ الأعلى[٥].

ويذكر العُمَري قبيلة لواتة البربرية[٦] بين المتوطنين في الصعيد، وذلك من خلال بطنين كبيرين: بنو بَلار (البلارية) وبنو حدّو خاص. أمَّا الحدّو خاصّ فينتشرون من الجيزة بجوار القاهرة، في حين ينتشر البلارية بالصعيد في طَنْبدي

(١) يذكر ابن إياس أنَّ الفائزيَّ المذكور (بدائع الزهور ١/١/٣٠١) صار وزيراً في عهد الملك المنصور نور الدين عليّ بن الملك المُعِز (٦٥٥ ـ ٦٥٧هـ/١٢٥٧ ـ ١٢٥٩م) عام ٦٥٦هـ/١٢٥٨م. لكنه أثار عليه المماليك، وقُتل في العام نفسه. لكنَّ ابن الدواداري (كنز الدرر ٨/١/٢١) يذكر أنه صار عام ٦٥٠هـ/١٢٥٢م وزيراً لعزّ الدين أيبك؛ مما يتفق وما ذكره العمريُّ في نصِّه هنا. ويختلف نصُّ المقريزي (البيان ص٣٨) هنا عن نص العمريّ مع أنَّ مصدرهما واحدٌ هو الحمداني.

(٢) جمهرة أنساب العرب ١٣٧.

(٣) جمهرة أنساب العرب ١٤٨.

(٤) مسالك ٣/٦٠ ـ ٦٢.

(٥) EI[1] «Saᶜd b. Muᶜâdh» IV, 31b - a2a

(٦) مسالك ٣/٦٢ ـ ٦٣؛ EI[2] «Lawâta» V, 964b - 697a وبخاصة ٦٩٥أ ـ ب.

والبهنسا وأُقلُوسنا وحتى شَفت بوجُرجا(١). ومن البلارية يتحدَّر بنو مَغاغة الذين سُمِّيت باسمهم البلدةُ المعروفةُ الواقعة شمالي طنبدي(٢). وللواتة وُجودٌ أيضاً في الدلتا بالمنوفية(٣). والعمري لا يُطيلُ في قضية نسب البربر، فهو يذكر الرَّأيَ القائل بعودتهم إلى قيس عيلان(٤)، وأنَّ جدَّهم الأعلى إسماعيل، جدّ العرب والشعوب الأُخْرى التي يرى بعض النسَّابة أنها بادت وآنقضت(٥). لكنّه لا يذكر الاتِّجاه الآخر القائل بآنتسابهم إلى حِمير(٦)؛ بل يكتفي بذكر التقليد العربي/البربري الذي يرى أنَّ البربر كانوا حلفاء لجالوت، وأنهم تركوا فلسطين إلى المغرب بعد موته(٧).

وينتقل العمري من الصعيد إلى الحَوف، وبتعبيرٍ آخر إلى الحَوفين: الغربيّ والشرقيّ، أي غرب الدلتا، وشرقها(٨). ففي هذه النواحي كانت جُذام تُقيمُ منذ القديم، منذ دخولها إلى مصر مع عمرو بن العاص ومشاركتها في الفتح. وكانوا يملكون في الحَوفين إقطاعاتٍ كبيرة(٩)، حتى كانت أيَّامُ صلاح الدِّين الأيُّوبيّ (٥٦٤ ـ ٥٨٩هـ/١١٦٨ ـ ١١٩٣م) الذي اقتطع بعض أراضيهم لصالح بني ثعلبة، وهم بطنٌ من طيّىء. وكان لثعلبة وجودٌ في الحوف من قبل، لكنه كان وجوداً ثانوياً إذا قورن بحضور جُذام(١٠) فلمّا اشتدَّ الصراعُ الإسلامي/الصليبيُّ

(١) انظر عن الأماكن المذكورة: H. Halm: Lehensregister

(٢) هكذا يذكر Lewicki أيضاً في EI² 695a

(٣) مسالك ٣/٦٣، ٦٨ ـ ٦٩.

(٤) ابن حزم: جمهرة ص ٤٩٥، وابن عبد البر: الإنباه ص ٢٤ ـ ٢٦، وابن خلدون ٦/١٧٦ ـ ١٧٧؛ .Caskel: Gamhara II, 92

(٥) ابن حزم: جمهرة ص٧، ٤٩٥ ـ ٤٩٨.

(٦) ابن حزم ص٤٩٥، والمقريزي: البيان ص٤٩ ـ ٥٠، وابن خلدون ٦/١٧٧.

(٧) سورة البقرة/٢٤٩ ـ ٢٥١؛ R. Paret: Der Koran; Übersetzung pp. 37 - 37; Horovitz: Koranische Untersuchungen p. 106; EI² «ʿAyn Djâlût» I, 786b - 787b; EI² «Djâlût» II, 406a-404b.

(٨) ياقوت: معجم ٢/٣٦٥ لفقرة السابقة على الحقبة المملوكية. وانظر عن الحقبة المملوكية حيث ضمّ الحَوْف إلى ناحية البحيرة: Halm: Lehensregister S. 390

(٩) مسالك ٣/٦٥، والمقريزي: بيان ص ٢٣؛ Caskel: Gamhara II, 264; EI¹ «Djudhâm» I, 1106a.

(١٠) «وجميع إقطاع جُذام كان في مناشير جُذام من زمن عمرو بن العاص»، مسالك ٣/٦٥.

نقل صلاح الدين ثعالبة الشام إلى الحَوف؛ لأنهم - كما يقول العمري - عملوا بالشام مع الصليبيين[١]. وهناك مسألةٌ أخرى تتعلَّقُ بجُذام يتناولُها العمري بالمعالجة فقد كانت نسبتُهم مختلَفاً فيها: هل هم من عرب الشمال أو عرب الجنوب. وأدَّى هذا الغموض إلى نزاع أيَّامَ بني أُميَّة. ومع أنَّ الجُذاميين أنفُسَهُم أكَّدوا انتماءهم إلى العرب الجنوبيين؛ فإنَّ النسَّابين لم ينسوا هذا التنازع القديم في تحدُّرهم النسبي[٢]. ولجُذام مِصْر خَمْسَةُ بطونٍ كبرى ينتسبون إلى زيد ابن جُذام؛ وهم هلبا سويد، وهلبا بعجة، وبرذعة، ورفاعة، وناتل[٣]. لكنَّ العمريّ يفصِّلُ في حالة هلبا سويد فقط؛ فقد حصلوا على ألقابٍ ورُتبٍ وإقطاعاتٍ وأُعْطياتٍ أيَّامَ الأيوبيين[٤]. ثُمَّ كان منهم أميرُ العرب بمصر خثعم بن نُمَيّ؛ إذ عَيَّنَهُ لهذا المنصب الملك المُعِزُّ عِزُّ الدين أيبك (٦٤٨ - ٦٥٥هـ/١٢٥٠ - ١٢٥٧م). وعندما تُوُفِّيَ خلفه في المنصب ولداه سُلمى ودَغَش[٥]. وهناك بطنٌ سادسٌ من جُذام رآه العمري حقيقاً بالذكر؛ وهم أولاد محمد من سُلالة زيد بن حرام بن جُذام. فمن أولاد محمَّد هؤلاء أولاد العجَّار الذين كانوا يتوارثون منذ أيَّام صلاح الدين (٥٦٤ - ٥٨٩هـ/١١٦٨ - ١١٩٣م) منصبَ قائد قافلة الحجّ، والمقصود هنا طريق الحاجّ من قُوص إلى عَيْذَاب[٦].

---

(١) مسالك ٣/٢٣، ٦٩، والمقريزي: البيان ص ٤، ٥، ٢٣. وعلى العكس من ذلك؛ فإنَّنا نقرأ أنَّ ربيعة من طيِّء كانوا مع صلاح الدين عندما حاصر تبنين (عام ٥٨٤هـ/١١٨٨م). قارن بالفتح القُسّيّ ص١٨٥ - ١٨٦.

(٢) الأغاني ٩/٣١٤ - ٣١٥، والمسالك ٣/٦٤، وجمهرة ابن حزم ص٤٢١،

Oppenheim: Beduinen II, 333; EI «Djudhâm» I. 1105a - b.

وانظر عن المسألة:

Kister: Notes on Caskel's Gamharat an-Nasab; in: Oriens 25/26 (1976) pp. 54 - 61.

(٣) مسالك ٣/٦٤؛ والمقريزي: البيان ص١١ - ١٢، وابن عبد البر: الإنباه ص٧٣، والحازمي: عُجالة ص٣٨ - ٣٩.

(٤) مسالك ٣/٦٥، والطبري ١/١٧٤٣ - ١٧٤٤.

(٥) مسالك ٣/٦٥ - ٦٦، والمقريزي: البيان ٢٣ - ٢٥.

(٦) مسالك ٣/٦٧، والمقريزي: البيان ص٢٦؛

Quatremère: Description du désert d'Aidab p. 162 (Mémoires Géographiques II, Paris 1811).

ويبقى أخيراً من جُذام بطنُ بني سعد، وقد ذكر العمري أنه تَركَّبَ من خمس عشائر تحمل نفس الاسم، وكانت الغالبيةُ العُظْمى من هؤلاء قد استقرَّت أيّام العمري، وصارت تُمارسُ الأعمال الزراعية(١). وبقيت أجزاءُ صغيرةٌ من بني سعد مُتَبَدِّيـةً تمارسُ الإغـارة على الفـلاَّحين(٢). ومن بني سعـد هؤلاء الوزيـر الفاطمي المعروف شـاور(٣) الذي وَزَرَ للعـاضد (من المحـرم إلى رمضان عـام ٥٥٨هـ/١١٦٢ ـ ١١٦٣م ثُمَّ من ٥٦٠ إلى ٥٦٣هـ/١١٦٤ ـ ١١٦٧م). وكان بنو شاور يملكون ناحية مُنْية غمر(٤). ومنهم أيضاً بنو عبد الظاهر كُتّـاب السِرِّ والديوان بالدولة المملوكية(٥).

ويدع العمري الدلتا بمصر متجهاً إلى الغرب، إلى ناحية برقة(٦)، ومبتدئاً ببني سُليم من قيس عَيلان(٧). ومع أنَّ الجغرافيين يَعُدُّون برقة من أعمال مصر من الناحية الإدارية(٨)؛ فالظاهِرُ أنها كـانت تتمتَّع بـاستقلالٍ ذاتيٍّ؛ خصـوصاً في المرحلة الانتقالية الواقعة بين نهايات الدولة الأيوبية وبدايات الدولة المملوكية. يَدُلُّ على ذلك أنَّ ابن عبد الظاهر كاتب سيرة الملك الظاهر بيبرس يتحدَّثُ عن مساعي السلطان لاستتباع برقة(٩). أمَّا العشيرةُ السُّلَميَّة المسيطرة على القبائـل ببرقة فإنها كانت منقسمةً بشأن الخضوع لبيبرس أو عدمه. فأمّا فصيلةُ «أولاد عزاز

---

(١) مسالك ٣/٦٧ ـ ٦٨.

(٢) مسالك ٣/٦٨.

(٣) المقريزي: اتِّعاظ الحنفا ٣/٣٠١، ٢٥٩، ٨٣، EI[1], IV, 365a-366a

(٤) عن هذا المكان، انظر: Halm: Lehensregister p. 61, 311, 651.

(٥) أشهر رجالات هذه الأسرة محيي الدين ابن عبد الظاهر؛ كاتب السر، ومؤرِّخ الظاهر بيبرس أكبر سلاطين دولة المماليك البحرية؛ قارن الصفدي: الوافي ١٧/رقم ٢٤٠،
EI[2] «Ibn ʿAbd Al-Zâhir» III, 679a - 680b.

(٦) يذكر ابن عبد الظاهر برقة باعتبارها «بلاداً عظيمة» تتضمن عدة مدن وموانىء، وتشتهر بالخيول العربية، والجمال، والأغنام، والعسل، والشمع، والقِطران، كما أنَّ فيها غابات كثيفة. ويقول العمريّ إنَّ المدينة الرئيسية فيها تسمى المرج (الروض الزاهر، ص٤١٥). وهكذا فإنَّ المرج ليست تأسيساً جديداً بعد العام ١٨٤٠م كما جاء في: EI[2], 1049b.

(٧) قارن عن قيس عيلان ومواطنهم ببرقة: نشوة الطرب ٢/٥١٩ ـ ٥٢٥.

(٨) EI[2] «Barqa» I, 1049a

(٩) الروض الزاهر ٢٦٨، ٤١٤ ـ ٤١٥.

بن مقدَّم» الذين يذكر لنا العمري مجموعةً من أسماء وجوههم(١)؛ فإنهم كانوا يَرَوْن الولاء لمصر وللظاهر بيبرس(٢). في حين كان بلبوش: «الذي ساد ثلاثون جدًّا من جدوده ببرقة دون أن يخضعوا لأحدٍ أبداً»(٣)، يحاول إفشال خطّة السلطان المملوكي لإعادة ضمّ برقة إلى مصر. بيد أنَّ المماليك دعموا حملةً قادها أولاد عزاز بن مقدّم والأعراب الموالون لهم ـ استطاعت أن تهزم بلبوشاً في ١٣ ذي الحجة ٦٧١هـ/يونيو ١٢٧٣م، وجُلب في الأصفاد إلى مصر حيث عَفى عنه الظاهر بيبرس وعيَّنه أميراً على أعراب برقة؛ لكنه تُوُفِّيَ في طريق العودة إلى برقة فصارت الإمرة لأولاد عزاز بن مقدَّم(٤). وكانت بطونٌ من سُليم قد جاءت مع بني هلال إلى مصر في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي(٥)، ثُمَّ أرغمها الخليفةُ الفاطميُّ العزيز (٣٦٥ ـ ٣٨٦هـ/٩٧٥ ـ ٩٩٦م) بعد أن تغلَّبَ على القرامطة، على المصير إلى صعيد مصر؛ لاتّهامه لبطونٍ منهم بالجزيرة العربية بالتعاون مع القرامطة(٦). ثُمَّ دفع اليازوري؛ وزير الخليفة الفاطميِّ المستنصر (٤٢٧ ـ ٤٨٧هـ/١٠٣٥ ـ ١٠٩٤م) بني هلال لاقتحام إفريقية. لهذا استولى الهلاليون عام ٤٤٢هـ/١٠٥٠م على برقة، ثم تابعوا مسيرهم إلى تونس بعد أن تركوا برقة لبني سُليم. ولم تندفع سليم من برقة باتّجاه إفريقية إلاّ في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي(٧).

ويبدو أنَّ في نَصِّ العُمَرِيِّ هنا نقصاً. ذلك أنّنا نعلم منه أسماء أُمَراء البحيرة، وهي الناحية الواقعة بغربي الدلتا، وعاصمتها دمنهور(٨)، لكنه لا يذكر في هذا الموطن شيئاً عن القبائل نفسها، بل يبدأُ الحديث فجأةً عن القبائل بين

(١) المسالك ٣/٧١.
(٢) الروض الزاهر ص٢٦٨.
(٣) الروض الزاهر ص٤١٥.
(٤) المسالك ٣/٧٠ ـ ٧١، والروض الزاهر ص٤١٤ ـ ٤١٥.
(٥) يذكر المقريزي في البيان والإعراب ص٦٥ أنَّ أول فصائل سُليم دخلت مصر عام ١٠٩هـ.
(٦) El² «Hilâl» III, 385b; El¹ «Sulaim» IV, 560a-b.
(٧) El² «Hilâl» III, 386a; El¹ «Yâzûrî» IV, 1269b-127a.
(٨) انظر عن البحيرة: Halm: Lehensregister p. 390 ff.

إفريقية والمغرب. يعني حتَّى المحيط الأطلسي.

أمّا المقريزي فيذكر أنْ البُحيرة كانت حتى العام ٤٤٣هـ/١٠٥١م إقطاعاً لبني قُرَّة[١]، أحد بطون قبيلة جُذام[٢]. لكن في العام المذكور هزمتهم حملةٌ فاطميةٌ وأخرجتهم من ديارهم مما اضطرهم للهرب باتّجاه برقة أو التجوّل هنا وهناك دون استقرارٍ بناحية معينة[٣]. وقد أحلَّ الفاطميون محلَّهم بالبحيرة بني سنبس من طيىء، الذين كانوا حتى ذلك الحين ينتشرون بفلسطين حتى غزة[٤]. ويبدو بنو قُرَّة ذوي أهميّةٍ في سياقنا هنا لأنهم كانوا الفريق القَبليّ الذي حاول حسَّان بن الجرَّاح عام ٤١٤ ـ ٤١٥هـ/١٠٢٤م الاتّصال به لإثارته على الفاطميين؛ لكنَّ الخطّة فشلت إذ قبض الفاطميون على رسول حسَّان إلى بني قرَّة ـ وهو الشاعر التِهامي ـ وقتلوه[٥].

ولم يُنْهِ العمري فصله عن العرب. ويظهر لنا من التاريخ الذي ذكره قبل نهاية كلامه بقليل أنَّ الموت فَجَأَهُ فحال بينه وبين إتمام فصله هذا بل وكتابه. ففي كلامه عن عرب المغرب الذي أغفلناه هنا؛ يقول العمريُّ[٦]: «فهذا ما ذكره الشريف أبو عمر عبد العزيز الإدريسي، وحدَّثني بذلك كلّه في صفر سنة تسعٍ وأربعين وسبعمائة». وتوفّي العمريُّ في التاسع من ذي الحِجَّة سنة ٧٤٩هـ/١ مارس ١٣٤٩م، أي بعد تسعة شهورٍ من كتابته لتعليقه السالف الذكر. فبعد نهاية حديثه عن أعراب المغرب يبدأُ العمريُّ بذكر الأعراب المنتشرين على طرق الحجيج، فيعدّ القبائل على طريق القاهرة ـ مكّة ثم ينقطع الكلام بقوله: «وأمَّا طريق الركب الشامي»!!

وتبقى ملاحظةٌ أخيرةٌ تتّصل بفصل العمريّ هذا عن العرب؛ أراها مناسِبَةً

(١) المقريزي: اتّعاظ الحنفا ٢/٢١٨.
(٢) هناك بطنٌ يحمل نفس الاسم، لكنه ينتمي إلى بني هلال؛ كان يقيم بالصعيد أواخر العصر الأيوبي: المسالك ٣/٥٧، والمقريزي: البيان ص٢٢.
(٣) المقريزي: اتّعاظ الحنفا ٢/٢١٩.
(٤) اتّعاظ ص٢٢٠، والبيان ص٨ ـ ١٠.
(٥) انظر ما سبق.
(٦) مسالك ٣/٧٥.

هنا. إنها تتعلّق بالرؤية المختلفة للأعراب لدى العمريّ (٧٠٠ ـ ٧٤٩هـ/١٣٠١ ـ ١٣٤٩م)، وابن خلدون (٧٣٢ـ٨٠٨هـ/١٣٠١ـ١٣٤٩م)، فنظرة القرآن للأعراب المعاصرين للنبيّ سلبيةٌ كما هو معروف[١]: ﴿الأعراب أشدّ كفراً ونفاقاً. .﴾. وابن خلدون يرى أنهم مخرِّبون للبلاد، معتادون على طريقةٍ في الحياة تتناقض والحضارة والعمران[٢]: «إنّ العرب إذا تغلّبوا على الأوطان أسرع إليها الخرابُ. والسبب في ذلك أنهم أُمَّةٌ وحشيةٌ. .». وتختلفُ رؤية العمريّ للأعراب عن ذلك تماماً. وخيرُما يوضّحُ ذلك تصويره لدور الأعراب وموقفهم في موقعة حمص (١٤ رجب ٦٨٠هـ/١٢٨١م) بين المماليك والإيلخانيين[٣]؛ فقد كانت شجاعتهم وثباتهم السبب الرئيسي في تحوّل المعركة لصالح المسلمين؛ فأنقذوا بذلك الإسلام، وفتحوا الباب من جديد لانطلاق الجهاد الإسلامي بعد أن تضاءلت تلك الإمكانيةُ منذ وطأت سنابكُ خيول المغول أرضَ الإسلام قبل مايزيد على نصف قرنٍ من الزمان. يرسم لنا العمري عن رجالاتِ العرب، المتقدمين لخوض معركة حمص صورةً مليئةً بالحياة والحماس والنخوة. فتحت قيادة آل فضل ومرا[٤] أُمراء العرب من طيء، كانت تتهادى آلاف الجياد والجمال تَعُجُّ بالفرسان والحديد، وأمام الحملة كلّها على جملٍ في هودجٍ مكشوفةَ الوجه، المغنيةُ البدويةُ المشهورةُ المعروفة بالحضرمية، تتغنى بصوتٍ عالٍ وجَزْلٍ، بشعر الشاعر المخضرم النابغةِ الجعديّ[٥]:

وكنّا حسِبْنَا كُلَّ بيضاء شحمةً ... ليالِيَ لاقينا جُذَامَ وحِمْيَرَا
فلمّا قرعْنا النبعَ بالنبع بعضه ... ببعضٍ أبت عِيدانه أن تَكَسَّرا
سقيناهُمُ كأساً سقونا بمثلها ... ولكنّنا كُنّا على الموت أصبرَا

---

(١) سورة التوبة ٩/٩٨.

(٢) مقدمة ابن خلدون (نشرة Quatremère) ١/٢٧٠ وما بعدها.

(٣) انظر عن المعركة: السلوك ١/٣/٦٩٠ ـ ٦٩٩.

(٤) قارن بزبدة الفكرة لبيبرس المنصوري (سنة ٦٨٠): «. . . وفي رأس الميمنة شرف الدين عيسى بن مهنّا وآل فضل وآل مرى وعربان البلاد الشامية ومن انضمّ إليهم. . .».

(٥) انظر عن الشاعر: Sezgin: GAS II, 245-247.

هذا التقليد الأعرابيُّ يصفه عبَّاس العزّاوي(١) بتفصيلٍ أكبر، فيقول إنَّ العادة أن تحمّس الفرسان وتدفعهم لمزيدٍ من الكفاح عند البدو عذراء أعرابيةٌ ذاتُ جمالٍ متميِّز، وسمعة تعلو على الشكِّ، وأصلٍ عريق في القبيلة. فإذا تراجع الفرسان فقد كان شأنها أن تدعُوَهُم للعودة للقتال، وتعيّرهم بما يحدث لعيالهم إذا انهزموا؛ لذلك كان بنو لام يسمُّونها أيضاً: العَيَّادة. وتتقدَّم العمارية الصفوف، لذلك كثيراً ما تكون هي أوَّلُ مَنْ يُهاجَمُ من جانب الخصم. وهناك مَنْ يرى أنَّ أمَّ المؤمنين عائشة لعبت دور العمارية في وقعة الجمل بالبصرة.

وينتهز العمري كل فرصةٍ للثناء على الأعراب والإشادة بفضائلهم مثل الحلم والمروءة، وغيرهما من حميد الصفات. وحتَّى أخبار المؤرّخين عن عملهم أحياناً لصالح العدو ـ أي الصليبيين ـ يحاول العمريُّ أن يقلِّل من أهميتها بقوله إنَّ الإعراب في زمانه، أي زمان الدولة المملوكية كانوا دائماً إلى جانب الإسلام، وفي مقدمة المجاهدين في سبيله(٢).

وعلينا هنا أن لا ننسى أنَّ العمريّ كان يعتبر نفسه سليلَ عشيرةٍ عربيةٍ عريقةٍ من قُريش، هم العُمريون المتحدِّرون من عمر بن الخطَّاب(٣). ثم إنه يمكن القول إنَّ اختلاف ابن خلدون والعمري في رؤية الأعراب ودورهم يعود إلى اختلافهما في وجهة النظر. فالمتأمِّلُ لمجرى التاريخ الإسلامي من خارج؛ ضمن نظريةٍ معيَّنةٍ للتاريخ البشريّ؛ ربما بدا له هؤلاء الأعراب عنصراً سلبياً في المجرى العامّ للأحداث والثقافات. أما الناظر للأمور من الداخل؛ فإنه يرى فيهم جزءًا أساسياً من التطوّر التاريخيّ للإسلام، بحيث لو وُضعوا موضع تساؤلٍ، لوُضعت المنظومة الإسلاميةُ كلّها في الموضع نفسه.

(١) عشائر العراق ١/٣٥٧ ـ ٣٦٠، ٣/٢٢٢؛ J. Jabbûr: The Ruwalah, in: The Warld of Islam (1959), pp. 195 - 198.
(٢) مسالك ٣/٥٦.
(٣) مسالك ٣/٥٦ ـ ٥٧.

مصادر المقال ومراجعه

إتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء للمقريزي (٢ ـ ٣). تحقيق محمّد حلمي محمّد أحمد، القاهرة ١٩٧١ ـ ١٩٧٣.

أخبار مصر للمسبّحي، محمّد بن عبدالله (الجزء ١). تحقيق أيمن فؤاد سيّد، القاهرة ١٩٧٨.

الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البرّ القرطبي (١ ـ ٤) تحقيق عليّ محمّد البجاوي، القاهرة حوالي ١٩٦٠.

أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير (١ ـ ٥). المكتبة الإسلامية بطهران، طهران حوالي ١٣٤٢/١٩٢٤.

الاشتقاق لابن دريد، أبي بكر محمّد بن الحسن. تحقيق عبد السلام محمّد هارون، القاهرة ١٣٧٨/١٩٥٨.

الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن عليّ بن محمّد (١ ـ ٤). مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٢٨.

الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (١ ـ ٢٤). طبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة ١٣٧١ ـ ١٣٩٤/١٩٥٢ ـ ١٩٧٤.

الإكليل للهمداني، أبي محمّد الحسن بن أحمد بن يعقوب (الجزء ١). تحقيق محمّد بن عليّ الأكوع الحوالي، القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٣.

آل ربيعة الطائيون لفرحان أحمد سعيد. بيروت ١٩٨٣.

الإمارات العربية في بلاد الشام لمحمّد مرسي الشيخ. الإسكندرية ١٩٨٠.

الإمارة الطائية في بلاد الشام لمصطفى الحياري. عمّان ١٩٧٧.

الإنباه على قبائل الرواة لابن عبد البرّ القرطبي. نشرة مكتبة القدسي، القاهرة ١٣٥٠/١٩٣١.

أنساب الأشراف للبلاذري، أحمد بن يحيى (الجزء ١). تحقيق محمّد حميدالله، دار المعارف القاهرة ١٩٥٩.

الإيناس في علم الأنساب للوزير المغربي، الحسين بن عليّ بن الحسين. تحقيق حمد الجاسر، الرياض ١٤٠٠/١٩٨٠.

بدائع الزهور في وقائع الدهور لابن إياس (الجزء ١/١). تحقيق محمّد مصطفى، ڤيسبادن ١٩٧٥.

بلاد العرب للأصفهاني، الحسن بن عبدالله. تحقيق حمد الجاسر، وصالح العلي، الرياض ١٣٨٨/١٩٦٨.

البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب للمقريزي. تحقيق عبد المجيد عابدين، القاهرة ١٩٦١.

تاريخ أولجايتو لأبي القاسم عبدالله بن محمّد القاشاني. تحقيق M. Hambly، تهران ١٣٤٨/١٩٦٩.

تاريخ حلب لابن العديم (١ - ٣). تحقيق سامي الدهّان، دمشق ١٩٥١ - ١٩٦٨.

تاريخ الرسل والملوك للطبري. تحقيق M.J. de Goeje وآخرين، ليدن ١٨٧٩ - ١٩٠١.

تاريخ الملك الظاهر لابن شدّاد، عزّالدين محمّد بن عليّ. تحقيق أحمد حطيط، ڤيسبادن ١٤٠٣/١٩٨٣. (النشرات الإسلامية ٣١).

تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور لابن عبد الظاهر، محيي الدين. تحقيق مراد كامل، القاهرة ١٩٦١.

التيجان في ملوك حمير لابن هشام، أبي محمد عبد الملك، نشرة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ١٣٤٧.

جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري (١ - ٢). تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، وعبد المجيد قطامش، القاهرة ١٣٨٤/١٩٦٤.

جمهرة أنساب العرب لابن حزم الأندلسي. تحقيق عبد السلام محمّد هارون، القاهرة ١٩٦٢.

جمهرة النسب لابن الكلبي = Caskel, W: Gamharat an-Nasab. Das genealogische Werk des Hisâm ibn Muhammad al-Kalbî (1-2), Leiden 1966.

جمهرة النسب لابن الكلبي (اجزء ١). تحقيق عبد الستّار أحمد فرّاج، كويت ١٤٠٣/١٩٨٣. (التراث العربي ٢١).

الحذف من نسب قريش لمؤرج بن عمرو السدوسيّ. تحقيق صلاح الدين المنجّد، القاهرة ١٩٦٠.

حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة للسيوطي، جلال الدين عبدالرحمن (١ ـ ٢). تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٣٨٧/١٩٦٧.

الدرة الزكية في أخبار الدولة التركية لابن الدواداري = كنز الدرر الجزء ٨. تحقيق U. Haarmann، القاهرة ١٩٧١.

الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة لحمزة بن الحسن الأصبهاني (١ ـ ٢). تحقيق عبد المجيد قطامش، القاهرة ١٩٧١ ـ ١٩٧٢.

ديوان النابغة الجعدي. تحقيق عبدالعزيز رباح، منشورات المكتب الإسلامي، بيروت بدون تاريخ.

ذيل تجارب الأمم للروذراوري، أبي شجاع (الجزء ٣). تحقيق H.F. Amedroz، القاهرة ١٩١٢.

الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر لابن عبد الظاهر، محيي الدين. تحقيق عبدالعزيز الخويطر، الرياض ١٩٧٦.

الروضتين في أخبار الدولتين النوريّة والصلاحيّة لأبي شامة، شهاب الدين عبدالرحمن (١/١-٢). تحقيق محمّد حلمي محمّد أحمد، ومحمّد مصطفى زيادة، القاهرة ١٩٥٦-١٩٦٢.

زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة لبيبرس المنصوري. مخطوط المتحف البريطاني، No. Ar. 1233.

السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزي، تقي الدين أبي العباس أحمد (١ ـ ٤). تحقيق محمّد مصطفى زيادة وآخرين، القاهرة ١٩٥٦ ـ ١٩٧٢.

السيرة النبويّة لابن هشام (١ ـ ٤). تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبدالحفيظ شلبي، القاهرة ١٣٥٥/١٩٣٦.

السيف المهنّد في سيرة الملك المؤيّد شيخ المحمودي لبدر الدين العيني. تحقيق فهيم محمد شلتوت، القاهرة ١٩٢٦ ـ ١٩٢٧.

شفاء القلوب في مناقب بني أيّوب لأحمد بن إبراهيم الحنبلي. تحقيق ناظم رشيد، بغداد ١٩٧٩.

صبح الأعشى للقلقشندي، أبي العباس أحمد (١ ـ ٤). نشرة دار الكتب المصريّة، القاهرة ١٣٣٢/١٩١٤.

صفة جزيرة العرب للهمداني، أبي محمّد الحسن بن أحمد. تحقيق حمد الجاسر، الرياض ١٣٩٤/١٩٧٤. (نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب ١٧).

طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب لابن رسول، الملك الأشرف عمر بن يوسف. تحقيق K.W. Zetterstéen، دمشق ١٣٦٩/١٩٤٩.

العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر لابن خلدون (١ ـ ٧). منشورات دار الكتب اللبناني، بيروت ١٩٥٩.

عجالة المبتدي وفضالة المنتهي في النسب. تحقيق عبدالله كنون، القاهرة ١٩٥٦.

عشائر الشام لأحمد وصفي زكريا (١ ـ ٢). الطبعة الثانية، دمشق ١٤٠٣/١٩٨٣.

عشائر العراق لعباس العزّاوي (١ ـ ٤). بغداد ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨.

العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين للفاسي، تقيّ الدين محمّد بن أحمد (الجزء ٤). تحقيق فؤاد سيّد، القاهرة ١٣٩٤/١٩٦٥.

عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب لابن عنبة، جمال الدين أحمد بن عليّ. المطبع الجعفري، لكنو حوالي ١٩٠٠.

الفاخر لأبي طالب المفضّل بن مسلمة بن عاصم. تحقيق عبد العليم الطحاوي، القاهرة ١٣٨٠/١٩٦٠.

الفتح القسّي في الفتح القدسي لعماد الدين الأصفهاني =
Conquéte de la Syrie et de la Palestine, Ed. C. Landberg, Leiden 1888.

فصل المقال في شرح كتاب الأمثال لأبي عبيد البكري. تحقيق إحسان عبّاس، وعبدالمجيد عابدين. بيروت ١٩٧١.

فضائل الأندلس وأهلها لابن حزم وابن سعيد والشقندي. تحقيق صلاح الدين المنجد، بيروت ١٩٦٨.

في سراة غامد وزهران، نصوص، مشاهدات، انطباعات لحمد الجاسر. الرياض ١٣٩١/١٩٧١. (نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب ١٤).

في شمال غرب الجزيرة، نصوص، مشاهدات، انطباعات لحمد الجاسر. الرياض ١٣٩٠/١٩٧٠. (نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب ١٢).

القصد والأمم لابن عبدالبرّ القرطبي. نشرة مكتبة القدسي، القاهرة ١٣٥٠/١٩٣١.

قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان للقلقشندي، أبي العبّاس أحمد بن عليّ. تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة ١٩٨٢.

الكامل في التاريخ لابن الأثير (١ ـ ١٤). تحقيق C. Tornberg، ليدن ١٨٦٦ ـ ١٨٧٦.

كنز الدرر لابن الدواداري. انظر الدرّة الزكيّة.

مجمع الأمثال للميداني، أبي الفضل أحمد بن محمد بن أحمد النيسابوري (١ ـ ٢): تحقيق محمّد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة ١٣٧٤/١٩٥٥.

المحبّر لابن حبيب، أبي جعفر محمّد. تحقيق Ilse Lichtenstädter ، حيدر آباد الدكن ١٣٦١/١٩٤٢.

مختلف القبائل ومؤتلفها لابن حبيب، أبي جعفر محمّد. تحقيق F. Wüstenfeld, Göttingen 1850.

مروج الذهب للمسعودي =

Les prairies d'or 1-7. Ed. Barbier de Maynard et Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat, Beirut 1966 - 1979.

مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمريّ (الجزء ١). تحقيق أحمد زكي باشا، القاهرة ١٩٢٤.

مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. القسم عن ممالك بيت جنكزخان. تحقيق، وشرح، وترجمة Klaus Lech، ڤيسبادن ١٩٦٨.

مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمريّ. مخطوط طوبكابو سراي، الجزء ٣ رقم ٦٥٩٥.

المستقصى في أمثال العرب للزمخشري، أبي القاسم جار الله محمود ابن عمر (١ ـ ٢). حيدر آباد الدكن ١٣٨١/١٩٦٢.

المعارف لابن قتيبة، أبي محمّد عبدالله بن مسلم. تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة ١٩٦٠.

معجم البلدان لياقوت =

Jacût's geographisches Wörterbuch 1-6. Ed. Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig 1866-1870.

معجم الشعراء للمرزباني، أبي عبيدالله محمد بن عمران بن موسى. تحقيق عبدالستار أحمد فراج، القاهرة ١٣٧٩/١٩٦٠.

معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع للبكري، أبي عبيدالله بن عبدالعزيز (١ ـ ٢). تحقيق مصطفى السقا، القاهرة ١٩٤٥.

المناسك وأماكن طرق الحجّ ومعالم الجزيرة. تحقيق حمد الجاسر، الرياض ١٣٨٩/١٩٦٩. (نصوص وأبحاث جغرافيّة وتاريخيّة عن جزيرة العرب ٩).

منتقلة الطالبيّة لابن طباطبا، أبو إسماعيل بن ناصر. تحقيق محمّد مهدي السيد حسن الخرسان، النجف ١٣٨٨/١٩٦٨.

المنمّق في أخبار قريش لمحمّد بن حبيب. تحقيق خورشيد أحمد فارق، حيدر آباد الدكن ١٣٨٤/١٩٦٤. (السلسلة الجديدة من مطبوعات دائرة المعارف العثمانية ١٢٧).

المؤتلف والمختلف للآمدي، أبي القاسم الحسن بن بشر بن يحيى. تحقيق عبد الستّار أحمد فراج، القاهرة ١٣٨١/١٩٦١.

النزاع والتخاصم فيما بين بنى أميّة وبني هاشم للمقريزي، أبو العباس أحمد بن عليّ. تحقيق محمود عرنوس، القاهرة ١٩٣٧.

نزهة المشتاق في اختراق الآفاق للشريف الإدريسي ٣ =
Al-Idrîsî: Opus Geographicum (Fasc. 3). Ed. A. Bombaci, U. Rizzitano, R. Rubinacci, L. Veccia Vaglieri, Neapoli-Roma 1972.

نسب قريش للمصعب الزبيري. تحقيق ليفي بروفنسال، القاهرة ١٩٥٣.

نشوة الطرب في تاريخ جاهليّة العرب لابن سعيد الأندلسي، عليّ بن موسى (١ ـ ٢). تحقيق عبدالرحمن نصرت، عمّان ١٩٨٢.

نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب للقلقشندي، أبي العباس أحمد. تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة ١٩٥٩.

الوافي بالوفيات للصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (الأجزاء ١٠، ١٦، ١٧). تحقيق جاكلين سوبله، وداد القاضي، دوروتيا كرافواسكي، ڤيسبادن ١٤٠٠ ـ ١٤٠٢/١٩٨٠ ـ ١٩٨٢.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلّكان، شمس الدين أبي العبّاس أحمد بن محمّد (١ ـ ٨). تحقيق إحسان عبّاس، بيروت ١٩٦٩ ـ ١٩٧٢.

وصف إفريقية والمغرب والأندلس أواسط القرن الثامن للهجرة، مقتطف من كتاب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمري. تحقيق حسن حسني عبدالوهاب، تونس ١٣٤١/١٩٢٢.

هدية العارفين لإسماعيل البغدادي (١ ـ ٢). ١٩٥١ ـ ١٩٥٥.

Bräunlich, E.: Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme, in: Islamica 6-7 (1933-35) p p 68-111, 182-229.

Caskel, W.: Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber. Köln-Opladen 1953.

Gaudefroy-Demombynes: La Syrie à l'époque des Mamelouks. (Bibliothèque Archéologique et Historique 3), Paris 1923.

Gottschalk, H.L.: al-Malik al-Kâmil von Egypten und seine Zeit. Wiesbaden 1958.

Halm, Heinz: Ägypten nach den mamlukischen Lehensregistern. (Beihefte zum TAVO, B 38/1-2), Bde 1-2, Wiesbaden 1979-1982.

Krawulsky, D.: Îrân-Das Reich der Îlhâne, Eine topografisch-historische Studie. (Beihefte zum TAVO Nr. B 17), Wiesbaden 1978.
Little, D.P.: An Introduction to Mamlûk Historiography. (Freiburger Islamstudien 2), Wiesbaden 1970.
EI^2 = The Encyclopaedia of Islam. Ed. E. van Donzel, B Lewis, Ch. Pellat, Leiden 1960 etc.
Oppenheim, Max Freiherr von: Die Beduinen, Vol. 1-4/1.2., Leipzig 1939-1968.
Quatremère, E.: Mémoires sur les tribus Arabes établies en Égypte, in: Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte. Vol. 2 p p. 190-219, Paris 1911.
- Notice de l'ouvrage qui a pour titre: Mesalek alabsar fi memalek alamsar. (Manuscr. arabe de la Bibl. du Roi No. 583) in: Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi 13 (1838) p p. 151-384.
Rothstein, G.: Die Dynastie der Lahmiden in al-Hîra. Berlin 1899.
Sadeque, S.F.: Baybars I of Egypt. Oxford Univ. Press, Pakistan 1956.
Sezgin GAS II: Geschichte des Arabischen Schrifttums von F. Sezgin. Vol. 2 (Poesie), Leiden 1975.
Thorau, P.: Sultan Baibars I von Ägypten. Diss. Tübingen 1985.
Tritton, A.S.: The tribes of Syria in the Fourteenth and fifteenth Centuries. BSOAS 12 (1948) p p. 567-573.
Wardi, Ali: Soziologie des Nomadentums. Trans. by I. al-Haidari and G. Weirauch. Darmstadt 1972.
Wellhausen, J.: Das arabische Reich und sein Sturz. Berlin 1902.
Wissmann, Hermann von: Bauer, Nomade und Stadt im islamischen Orient, in: Die Welt des Islam und die Gegenwart p p. 22-64 Ed. by Rudi Paret, Stuttgart 1961.
Wüstenfeld, F.: Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien. Vol. 1-2, Göttingen 1852-1853.
- El-Macrixi's Abhandlungen über die in Aegyten eingewanderten arabischen Stämme. Ed. and Transl. in: Göttinger Studien 1847, 2. Abtlg. p p. 409-492.
Zetterstéen, K.V. (Ed.): Beiträge zur Geschichte der Mamlûkensultane in den Jahren 690-741 der Higra. Leiden 1919.

البدو وبناء الأمبراطوريات
دراسة مقارنة للفتوحات العربية والمغولية (*)

ج.ج ساوندرز

تحفل ذاكرة التاريخ بما لا يحصى من غزوات بدو السهوب والصحارى على الممالك الحضَرية. في بعض الحالات تمكن الغزاة من الإطاحة بدولة منظمة، كما فعل الهكسوس في مصر أو الافثاليون في شمال الهند، والكين في شمال الصين؛ وفي حالات أخرى ردوا على أعقابهم، كما حدث للهونيين أيام الامبراطورية الرومانية، وللآفاريين مع بيزنطة.

تمكن بعضهم من التخلص من بربريته واكتسب فنون الحضارة، مثل الماغيار والأتراك العثمانيين، بينما بقي بعضهم الآخر رعاة أميين حتى النهاية، مثل السكيثيين والكومانيين. وقد أقام فريقان منهم امبراطورية عالمية نتيجة لفتوحات وصلت في مداها حدوداً لا تزال تلهب الخيال حتى اليوم. وهم عرب القرن السابع ومغول القرن الثالث عشر. إن إنجازاتها المثيرة تطرح مشاكل تتناول العلاقة المتداخلة بين البداوة والمجتمعات المدينية، كما تتناول طبيعة الحوافز التي تفجر انطلاقة شعوب الرعاة إلى مغادرة أوطانها. ليس من أجل الغزو والكسب، إنما من أجل إقامة هيمنة سياسية على جيرانها المتحضرين.

(*) عن J.J. Saunders: Muslim and Mongols. Essays on Medieval Asia. 1977 وترجم المقال الأستاذ محمد السماك.

كذلك ترسم الفتوحات العربية والمغولية علامة استفهام حول أسباب تمكن الأولى من تعبيد الطريق لإقامة عالم ثقافي جديد مميز بينما فشلت الثانية في ذلك.

إن المؤرخين الذين يسعون للاجابة على هذه التساؤلات التي تفرضها دراسة الاستعمار البدوي يُواجهون منذ البدء بمقارنة توثيقية مذهلة.

في الحقيقة لم تصل إلينا وقائع معاصرة للفتوحات العربية. إن المدونات البيزنطية والعربية التي وضعت في أواخر القرن الثامن هي شاهدنا الأول على فتوحات القرن السابع، ولذلك فإننا لا نستطيع أبداً أن نستعيد مشاعر هذا التدفق من الصحارى العربية، أو أن نفهم كيف تعامل رجال ذلك الزمن معه، بحيث، وعلى سبيل المثال، إن رسائل سيرونيوس «أبوللو نيرايس» مكنتنا من أن نتبين وبصعوبة كيف أن الحياة في المقاطعة الرومانية «غالو» تأثرت بالغزو القوطي للغال (فرنسا اليوم). وعلى سبيل المقارنة فإن الهجمة المغولية على الحضارة جرت في ضوء التاريخ الساطع. إن الصينيين والفرس والفرنسيين والأرمن يخبروننا عما حدث ويكتبون ما شاهدوه وما سمعوه ففي ذلك الوقت كان التجار والمبشرون يطوفون في طول آسيا وعرضها. استجوبوا قادة المغول، وراقبوا عمل الآلة العسكرية الجبارة التي ابتدعها العبقري جنكيز خان. فمعلوماتنا في هذه الحال تقوم على ملاحظات رجال أذكياء ومثقفين من أجناس متعددة، من البيروقراطي الفارسي الجويني إلى الفلامنكي الفرنسيسكاني وليم أوف روبروك.

مع أخذنا في الاعتبار هذا الحذر، نستطيع أن نقارب مشكلتنا الأولى: ماذا أطلق هذه الانفجارات؟

يمكن أن نذكر أنفسنا أنه في العصور القديمة والوسيطة فإن أكثرية الجنس البشري لم تكن تنتمي إلى مجتمعات مقيمة. ولكنها كانت، كما ورد في الوصف اليوناني الروماني، مجموعات من البرابرة، القناصين والصيادين، أو الرعاة، تعيش في خيم أو في غابات، تحكمها عادات قبلية، لا تعرف شيئاً عن أراضي الدولة، غير قادرة على بناء المدن، ولا تملك أي أدب مكتوب. إن الحضارات (الصينية، الهندية، الفارسية، اليونانية، الرومانية) لم تكن سوى واحات في صحارى بربرية، كانت

تتعرض لتهديد دائم بالهجوم عليها من القبائل البدوية. ورغم أن هذه الشعوب البدائية كانت تتواجد على طول زنار السهوب الواسعة الممتدة من السودان إلى منغوليا فإن آسيا الوسطى كانت دائماً الحضن الأساسي للبداوة منذ أيام هيونغ نو ويوتشي قبل العهد المسيحي إلى أيام الأوزبك والكالموك في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

لقد عزلت وعورةُ الصحراء الشعوبَ السوداء في السودان عن الشريط الحضاري في شمال أفريقيا، كما عزلهم البرابرةُ المتوحشون الذين عاشوا في شمال الصحراء والذين كانوا يصلون أحياناً إلى الشاطىء، ولكنهم لم يجتازوا البحر أبداً ليهددوا أوروبا إلى أن حصل العرب على دعمهم في القرنين السابع والثامن وقادوهم إلى فتح إسبانيا وغزو فرنسا.

تدفق المد البدوي من الجزيرة العربية بقوة مرة واحدة فقط. كانت تتوالى منذ فجر التاريخ غزوات البدو على المدن ومراكز القوى في الشام والعراق. وأحياناً كانت القبيلة العربية تقيم مملكة نصف متحضرة على تخوم الصحراء كما فعل الأنباط في البتراء، أو التدمريون في تدمر، غير أن الفتح حدث مرة واحدة مع ظهور الإسلام قبل جيل مضى. كان تفسير هذا الأمر يعزى كلياً تقريباً إلى أسباب اقتصادية. وكان يقال إن تعاليم محمد ﷺ لم تكن إلا مناسبة وليست سبباً.

كان يقال إن عدد سكان الصحراء العربية في ازدياد، وإن التغير في المناخ الصحراوي وسع الصحراء على حساب الحَضَر مما أدى بالتالي إلى تقهقر المجتمع الزراعي في اليمن (ويرمز إلى هذا التقهقر بالانفجار الشهير لسد مأرب في القرن السادس) وإن البداوة اتسعت، وإن النقص في الطعام والمراعي حمل البدو على اتباع سياسة التوسع عسكرياً نحو الشمال.

إن المدافعين عن هذه النظرية يقولون إنه حتى لو لم يكن هناك الإسلام، فإن الفتح العربي كان لا بد أن يحدث. ودعماً للاعتقاد بأن الدين الجديد كان قليل التأثير أو لم يكن له تأثير على الاطلاق، يشيرون إلى أن رجال البدو كانوا متحررين ولم تكن لهم معتقدات دينية قوية، وإن الفاتحين لم يبذلوا أي جهد لفرض الدين الجديد على الشعوب المغلوبة.

إن هذه الاحتمالات لم تعد تحمل الاقناع الذي حملته قبل خمسين عاماً. لقد وفر الإسلام حافزاً وحجة تجميعية وحقق وحدة لم تكن موجودة بين العرب من قبل. ومع أنه لا يمكن إنكار الحوافز الاقتصادية، فإنه من غير المعقول أن يبذل كل ذلك الجهد الطويل من دون دافع ديني. إن الإسلام معتقد بسيط تعلق به البدو بحكم مصالحهم أكثر مما تعلقوا به بحكم الإيمان الصحيح، غير أن قيادة الفتوحات وتنظيماتها قام بها مدنيون أمثال أبو بكر وعمر وكانا مؤمنين مخلصين واعتقدا بصدق أن الله منح أمتهما السلطة على العالم.

حتى لو قبلنا النظرية التي تعزو الهجوم على الأراضي البيزنطية والفارسية بأنها نتيجة مباشرة للردة، فإن وجود الإسلام ضروري لتفسير ما حدث. إن كثيراً من القبائل التي اعترفت بمحمد (عليه السلام) في حياته ناصبت جماعته العداء بعد وفاته، على أساس أن خضوعها له كان على أساس شخصي بالكامل، وإن هذا الخضوع لا يربطها بالولاء لخلفائه. هذا التراجع عن الإسلام الذي يعرف بالردة، قاومه قادة «المدينة» وتمكنوا من إخماد التمرد بشيء من الصعوبة. أدرك أبو بكر وعمر أن أفضل طريقة للمحافظة على ولاء البدو هو التوجه إلى غريزتهم الحربية وتجييشهم في مشروع قضية مشتركة وهو الفتح الخارجي.

وهكذا اتخذ قرار شن الحملات العسكرية ضد العراق والشام، وهو قرار كان يعني أن الإسلام لن يبقى محصوراً داخل شبه الجزيرة العربية.

من المشكوك فيه أن تكون هذه هي الحقيقة كاملة، ولكن على أي حال لا يمكن استبعاد العامل الديني من هذا النقاش؛ كان لصيحة «الجنة أمامكم والشيطان وجهنم وراءكم» قيمة معنوية ودعائية: لم تتقدم جيوش عربية على هذا النحو من قبل. وعندما أصبح عثمان خليفة في العام ٦٤٤ عمل على جمع القرآن، ذلك لأن كثيراً من حفظة الكتاب المقدس قتلوا في المعارك. وبدا أن هناك خطراً في أن يضيع النص بكامله. ألم يكن ذلك بالتأكيد دليلاً على الحوافز الدينية؟

لا شك في أن النجاح المذهل للفاتحين العرب يعود في جانب منه إلى ضعف وإلى انقسام الدول المتمدنة التي كانت هدفهم الرئيسي. لقد تقاتل البيزنطيون

والفرس في حرب غير حاسمة، استمرت خمسة وعشرين عاماً. أنهكت المتاعب المملكة الساسانية فانهارت، على غرار روسيا في العام ١٩١٧. قامت الامبراطورية المسيحية على قواعد أقوى، وحدها هرقل، ولكن الصراعات الدينية ضربتها، فالأقباط والسريان وأصحاب نظرية الطبيعة الواحدة في المسيح لم يكونوا على استعداد حتى آخر رجل منهم للقتال من أجل أسيادهم الروم الارثوذكس الذين نكلوا بكنائسهم. ولكن مقابل ذلك لا بد من إقرار الحقيقة وهي أنه لم يكن العرب متفوقين في التقنية الحربية ولم تكن عندهم تقاليد في التنظيم العسكري. صحيح أن جِمالهم وفرت لديهم ليونة في الحركة ولكنهم لم يحملوا معهم «أسلحة سرية» ضد خصومهم. في الواقع كانوا أضعف في كل شيء حتى في الأسلحة الصغيرة، ولم تكن لديهم أدوات للحصار لإسقاط المعاقل القوية. لا تتوفر لدينا معلومات مدققة عن حجم جيوشهم ولكن من غير المعقول أن تزيد على حجم القوات التي كان باستطاعة الامبراطور البيزنطي والشاه الساساني أن يدفعا بها إلى ساحة القتال.

مع ذلك فإن ما يدعو للدهشة أكثر، ليس النجاح الفوري للعرب ولكن تواصل التقدم المظفر الذي نقلهم شرقاً عبر دجلة وجيحون ونهر السند، وغرباً إلى كل الشواطىء الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط. لقد تغلبوا على كل المقاومة الشرسة التي أبدتها ليس فقط قوات الأمم المتحضرة، ولكن قوات بدوية مثلهم كالبربر والأتراك. وحتى عندما نشبت صراعات داخلية وحروب أهلية داخل العرب، دعاة الإسلام الأول استمر التقدم على خطوط الجبهة الخارجية. لا بد أن يكون هناك دافع داخلي شديد القوة كان يحثهم ويدفعهم إلى الأمام، إن هذا الدافع لا يمكن أن يوفره سوى الإسلام نفسه.

لذلك يمكننا المجازفة في تكوين مبدأ يقول إن الغزو البدوي يبلغ حده الأقصى عندما يحركه ولو جزئياً حافز ديني قوي.

كيف يمكن أن يطبق هذا إذن على المغول؟

في البداية إن الإيمان الديني المحرض الذي ألهب القيادة العربية، إن لم نقل

القاعدة العربية أيضاً، يبدو غير موجود عند المغول. كان محمد رسولاً. أما جنكيز فلم يكن أكثر من محارب. ولكن إذا دققنا أكثر، نجد أن هناك دليلاً واضحاً على وجود حافز ديني قوي وراء الفتوحات المغولية أيضاً. إن الديانة القديمة في السهوب الآسيوية تختلف في أمر خاص وهام عن الديانة في الصحارى العربية، فالشعوب التركية ـ المغولية، رغم أنها تشارك البدو في عبادة الطبيعة فقد طورت اعتقاداً بأن قدرها بقيادة (تنغري ـ إله السماء) هو أن تقود العالم. ومنذ عام ٥٨٤ وصف خان تركي نفسه في رسالة وجهها إلى امبراطور الصين إنه «مولود من السماء وإنه ابن امبراطورية الترك السماوية العظيمة».

وبعد جيل أعلن خليفة له كما ورد في حفريات أورخون الشهيرة: «عندما خلقت السماء الزرقاء في الأعالي، والأرض السوداء في الأسفل، خلق الانسان بين المنزلتين، ويتولى أسلافي حكم أبناء الرجال».

لا شك في أن هذه العالمية السياسية ـ الدينية تدين بقدر ما إلى نفوذ الصين التي كان امبراطورها أيضاً ابناً للسماء يحكم بالنيابة. إن الخان هو الممثل الإلهي لتنغري، وإن التفوق العسكري على القبائل المجاورة وعلى الصين ولد بسهولة الأمل بأن السيطرة على العالم، وهو قدرهم الثابت، سوف يتحقق بسرعة بواسطة القبيلة المنتصرة أو بواسطة اتحاد القبائل.

صمدت هذه المعتقدات والتصورات حتى بعد تحول بعض الشعوب التركية المغولية إلى الإسلام، أو إلى المسيحية النسطورية، أو إلى البوذية. لقد بقي هؤلاء على نقاوتهم وعلى قوتهم حتى أنه في أيام جنكيز خان تمسكوا بالشامانية(*)، ولم يتأثروا بالاحتكاك مع الديانات الأرقى. إن الانتصارات الباهرة التي حققها جنكيز أقنعته وأقنعت شعبه بأن السيطرة على العالم حق لهم وأن السماء قضت بذلك. إن مهمتهم هي بوضوح تحقيق السلام والعدل في العالم؛ وهذا يعني أن مقاومتهم

(*) الشامانية دين بدائي أسيوي ـ أوروبي يؤمن بوجود عالم آخر من الشياطين وأرواح السلف والآلهة معاً. والاتصال بهذا العالم لا يكون إلا عن طريق كاهن متخصص ـ الشامان ـ الذي يحترف السحر طقساً دينياً (المترجم).

تعني مقاومة السماء، وبالتالي يجب معاقبة المقاومين على هذا الأساس ومن المستحيل الشك في أن هذا الاعتقاد الثابت كان مصدراً لقوة معنوية قوية عند المغول. فما أن أبدى جنكيز قدرته على الانتصار حتى اعتبر المغول أن يومهم قد أتى وأن لا أحد يستطيع أن يقف في وجههم.

لم يكتب جنكيز خان ما أمكن أن يتحول إلى كتابٍ مقدّس ولكنه وضع «الياسا» وهو نظام قانوني أعلنه عندما تولى مقاليد السلطة العليا في العام ١٢٠٦، ومنذ ذلك الوقت عومل من رعاياه على أنه يتحدر من أصل إلهي. من الصعب تقييم الياسا تقييماً عادلاً ذلك أنه لا توجد نسخة كاملة عنه، وما وصلنا لا يعدو كونه مجرد نتف صغيرة. إن تدبيراته تتراوح بين التسامح باستعلاء تجاه كل المعتقدات، حتى تفاصيل تنظيمات الجيش وفرض عقوبة الموت على السارق والزاني وعلى التاجر المفلس. وتنعكس بعض المعتقدات البدائية الخرافية في أمور مثل الحظر على التبويل في المياه أو في الرماد، وغسل الملابس في مياه الجداول الجارية. لقد وضعت أنظمة الياسا كما يفترض لتستجيب إلى حاجات امبراطورية متوسعة، ومن أجل فرض قانون قبلي وليس فقط من أجل تطبيق عادات قبلية، ومن أجل جمع عدة أمم تنضوي الآن تحت راية المغول.

عيّن «جغتاي» ابن جنكيز قيماً على الياسا. واحتفظ بنسخ عنها في خزائن أمراء المغول، وكان كل خان يبدأ عهده بتأكيد صدقيتها. تشكلت أساطير حولها. فالمؤرخ الأرمني غريغوري يخبرنا أن ملاكاً على هيئة نسر ذي ريش ذهبي تراءى لجنكيز وتلا عليه الياسا وحثه على حكم دول عدة مما يذكرنا بتلاوة جبريل للقرآن على النبي محمد. وكما أن «الحديث» أو أعمال النبي تتكامل مع القرآن، كذلك فإن الياسا تكاملت مع «البيليك». وهذه عبارة عن أقوال جنكيز التي يعرب فيها عن آرائه أو يقدم فيها النصائح، أو يقص حكايات عن حياته.

بالطبع كان جنكيز بالنسبة لشعبه أكثر من مجرد عسكري عبقري وقائد متميز. كان ناطقاً بلسان السماء ومنفذاً للارادة الإلهية، وربما كان إلهاً خالداً أيضاً ذلك أن التعلق به تأصل في منغوليا ولا يزال مستمراً حتى يومنا هذا. حتى أن الشيوعيين وجدوا أنفسهم مضطرين لبناء مزار خاص يضم آثاره. لقد طبقت

شهرة الياسا الآفاق حتى أن مماليك مصر الذين كانوا ألدّ أعداء المغول، تبنوها أساساً للعُرف فيما بينهم. ويتجلى هذا الاستعمار الديني في أوضح صوره من خلال أوامر الاخضاع التي وجهها الخانات العظام إلى ملوك أوروبا. إن هذه الوثائق المدهشة تبدأ عادة هكذا: «نحن، بقوة من السماء الخالدة (مونجكي تنغري) الخان المعظم لأمة المغول المعظمة، نأمر..» وفي رسالة وجهها «غويوك» في عام ١٢٤٦ إلى البابا اينوسنت الرابع أجابه فيها على شكواه بأن المغول هاجموا الأمم المسيحية وارتكبوا المذابح الوحشية دون أي استفزاز، قال غويوك: «أنا لا أفهم ما تقول، إن السماء الخالدة هي التي ذبحت وقضت على هذه الشعوب والأراضي لأنها لم تخضع لجنكيز خان أو إلى الكاغان، اللذين بعثا ليعرّفا بأمر الإله». وحذر مونجكي باستعلاء لويس التاسع في عام ١٢٥٤ من أنه لا يوجد سوى سماء خالدة واحدة، وإنه لا يوجد على الأرض سوى سيد واحد، هو جنكيز خان ابن الإله. وقال: عندما يصبح العالم كله من شروق الشمس حتى مغربها عالماً واحداً يعمه الفرح والسلام، بقوة الإله، عند ذلك سوف يتضح ما ننوي القيام به. فإذا فهمت مشيئة الإله الخالد ورفضت الإيمان بها بأن تقول «إن بلادنا بعيدة، وجبالنا عالية وبحارنا شاسعة، وبهذا الاعتقاد تجيش الجيوش ضدنا، فإننا نعرف ماذا نستطيع أن نفعل بك. إن الإله الخالد يعرف من استسهل الصعوبات وقرب البعيد».

إن الاعتقاد بأن السماء المقدسة تقاتل من أجلهم وإن لديهم مهمة توحيد البشر وتحقيق السلام والأمن في العالم، كان أحد أقوى الدوافع التي حثت المغول على فتح العالم.

نستطيع الآن أن نتحول إلى نقطة ثانية. إن الفاتحين البدو لم يقيموا أبداً نظاماً سياسياً قابلاً للاستمرار ما لم يكونوا على اتصال من قبل مع مجتمعات متحضرة، وما لم يكونوا على درجة من الذكاء بالحفاظ على الجهاز الإداري التقليدي في الأراضي التي يحتلونها.

لم يكن العرب ولا المغول متوحشين يعيشون في مناطق منعزلة وبعيدة.

تعرضت الجزيرة العربية إلى تأثيرات خارجية منذ أيام الآشوريين: ففي اليمن نعمت ممالك سبأ (سبأ وبعد ذلك حمير) ومعين وقتبان وغيرها، بدرجة عالية من الازدهار، بفضل الخصوبة الطبيعية للمنطقة، وبسبب موقعها على مفترق الطرق الرئيسية للتجارة الدولية في ذلك الوقت. كذلك كان يتاخمها شمالاً مملكة غسان التي قامت تحت حماية البيزنطيين ومملكة الحيرة التي قامت تحت حماية الفرس، ومن خلالهما تسرب بعض الثقافة اليونانية والفارسية إلى الواحات الداخلية. وقامت مجتمعات يهودية ومسيحية في معظم المراكز الرئيسية للحياة العربية. لم ينمُ الإسلام في الصحراء، ولكنه نما في المدن، كان رجال مكة والمدينة تجاراً ورجال أعمال. كانوا يعرفون قيمة التوثيق والإدارة الجيدة. كان عمر الخليفة الثاني، مسؤولاً بصورة أساسية خلال سنوات حكمه (٦٣٤ - ٦٤٤) عن إقامة القواعد التي اعتمدت لحكم سوريا والعراق ومصر: لقد شجع مسؤولي النظام القديم على البقاء بمناصبهم، وقدم الضمانات للأهالي للاحتفاظ بأراضيهم وبيوتهم ومحلاتهم وأعمالهم واحترام عاداتهم وتقاليدهم القديمة، ومنع البدو العرب من السيطرة على الأرض خارج الجزيرة العربية. التسامح الديني الكامل شمل اليهود وكل المذاهب المسيحية. الأوامر الحكومية كانت تطبع باللغات المحلية، ولم تصبح اللغة العربية لغة الخلافة الرسمية إلا بعد خمسين سنة في عهد عبد الملك (٦٨٥ - ٧٠٥). وهكذا ما أن توقف القتال حتى قامت الأمبراطورية العربية بحد أدنى من اضطرابات، وتعلم الفاتحون (الذين لم يكن قادتهم أميين) من رعاياهم فنون الإدارة المتحضرة.

الحقيقة أن المغول كانوا أكثر بعداً من العرب عن مراكز الحضارة. فموطنهم يقع في موقع ناء من حوض أوتون الأعلى، لم تكن لديهم مدن تضاهي مكة أو المدينة أو مأرب، ولم يكن لديهم أدب مكتوب أو حتى شعر شفوي غني كالشعر العربي الذي أنتجته الجزيرة العربية في القرن السادس. من علامات عبقرية جنكيز أنه أدرك الفقر الثقافي عند أمته والحاجة للاعتماد بشكل أساسي على جيرانه الأكثر رقياً فمجتمع السهوب لم يكن مجتمعاً واحداً. بعض القبائل كانت عبارة عن صيادين بدائيين. بعضها كان بدواً رعاة، وبعضها الآخر جمع بين تربية

الماشية والزراعة غير المروية، وقليل منها عاش في حياة نصف تجارية في مدن صغيرة تحيطها جدران من الطين.

كان الأويغوريون أكثر تقدماً. وهم شعوب تركية اللسان عاشت مرة في قره قوروم في منغوليا ثم أُجبرت على الهجرة إلى بلاد «الألتاي» حيث أصبح موقع البيش باليك (المدن الخمس) في ما يعتقد أنه وادي شو مركز قوتهم. هنا، بالقرب من طريق الحرير الشهير، تعرضوا إلى المؤثرات الفارسية والهندية كما تعرفوا إلى مبشري الديانات المانشية والبوذية والنسطورية واعتنق بعضهم هذه الديانات. ووسط النشاطات التجارية في المنطقة اضطروا إلى تعلم الكتابة ووضعوا لأنفسهم ألف باء مستمدة على ما يبدو من الصغدية. وسرعان ما أصبحت اللغة الأويغورية واسعة الانتشار في السهوب، حتى أن جنكيز جعلَها لغته.

عهد إلى مسؤول من الأويغوريين وهو تاتافونغا مسؤولية وضع جهاز حكومي امبراطوري. كما عهد إليه التشاور مع عدد من أمراء المغول الشباب حول شؤون التدوين، وطبع قوانين الخان باللغة المغولية الجديدة. كان جنكيز يبحث عن الموهوبين أنى وجدهم. كان بعيداً عن التعصب العنصري. وقد نهج خلفاؤه على طريقه بتعيين جنرالات وإداريين ومسؤولين ومستشارين من كل الدول التي أخضعها السلاح المغولي. كان شوتساي سليل أسرة كيتان من شمال الصين التي أطاح بها المغول واحداً من أحسن ضربات الحظ التي وفق إليها. لقد وضعه جنكيز في خدمته وتمكن هذا الموظف المدني العبقري من أن يقنع جنكيز بعدم القضاء على سكان الأرياف في الصين، وأن يحول البلاد إلى مراعي. لقد أوضح هذا المدجَّن لسادته أن الحرب والغلبة لن تكون لهما أية قيمة، إذا لم تدر الأراضي المحتلة بشكل جيد وفعال، وإن فرض الضرائب المنتظمة هو أفضل من السلب دون تمييز. هذا الدرس ردده أمام خليفة جنكيز، أوغيداي قائلاً له: «لقد قامت الامبراطورية على صهوة حصان، ولكن لا يمكن أن تحكم من على صهوة حصان».

مع ذلك ربما كان الخانات أقل نجاحاً من الخلفاء في إقامة إدارة مدنية فعالة لإدارة شؤون الامبراطورية، لأنهم كانوا بالتأكيد نتاج خلفية مجتمع بربري

متخلف فالخلفاء لم يكونوا شيوخاً بدواً، ولكنهم كانوا مدنيين يتحدرون من الارستقراطية التجارية في مكة. كان الخانات قبائل بدوية عاشوا وسط أجواء حرية سهوب لا حدود لها وكانت المدينة تعني لهم سجناً. وبالفعل فإن المجازر التي ارتكبها المغول استهدفت المدن الواحدة بعد الأخرى (لقد أخبرنا أن القتل في نيسابور في عام ١٢٢١ لم يقتصر على الرجال والنساء والأطفال ولكنه استهدف أيضاً القطط والكلاب في الشوارع) في عمليات إبادة لم يكن لها مثيل في الفتوحات العربية. وربما تعزى هذه العمليات إلى إرهاب خصومهم بدم بارد ولحملهم على الاستسلام، ولكنها تعزى أيضاً إلى الخوف من الحضارة المدنية وكراهيتها.

فهم لم يدركوا إلا بعد مدة الحاجة إلى عاصمة ثابتة وإلى إدارة مركزية من أجل توسعهم الامبراطوري السريع. ولقد اختاروا من أجل ذلك المستوطنة القديمة في قره قوروم، وهي شبه مدينة أدهشت مبانيها البدائية المصنوعة من الطين والجبس المبعوثين والزوار الذين وفدوا إليها من الدول المتمدنة. وقد وصفها بازدراء وليم أوف روبروك الفرنسيسكاني بأنها أحط من سانت دنيس في ضاحية باريس.

تواصلت الفتوحات المغولية على مرحلتين. أسفرت المرحلة الأولى عن توحيد السهوب الآسيوية ـ الأوروبية من منشوريا حتى هنغاريا (كان ذلك سهلاً نسبياً وأمكن تحقيقه قبل ذلك عن طريق الأتراك في القرن السادس). أما المرحلة الثانية فأسفرت عن إخضاع دول مستقرة قديمة مثل الصين وفارس.

أدار المرحلة الأولى جهاز مدني بدائي من الموظفين والمدراء من الأويغوريين وغيرهم من الشعوب التركية ـ المغولية التي لم تكن شعوباً أمية بالكامل. أما إدارة وحكومة المرحلة الثانية فقد تطلبت بيروقراطية عالية الثقافة مع خبرة لم يكن المغول يملكونها أو يفهمونها. وقد وجد الخانات أنفسهم وسط مأزق مؤلم. لقد كرهوا سكان المدن وبقوا بعيدين عنهم خوفاً من أن تضيع صفات الرجولة والعسكرية عندهم في خضم بذخ المدن وثرائها. ولكن كيف يمكن أن تحكم هذه الأراضي وأن تفرض عليها الضرائب من دون إعادة المسؤولية إلى أيدي الطبقة الحاكمة السابقة؟ لقد وجد حل جزئي عن طريق توظيف الغرباء. حتى أن قوبيلاي خان

الذي كان معجباً بالثقافة الصينية كان حذراً من استبعاد المندرينية(**) من معظم مكاتب الدولة. وكان يدير الصين في عهده مسلمون من الأراضي العربية والفارسية، ومسيحيون نسطوريون من الأعراق ذات اللسان التركي، وأوروبيون مثل البولنديين. لم يكن سهلاً الاستغناء في فارس عن موظفين من أهل البلاد. وقد قام أعضاء عائلات بيروقراطية مثل الجويني ورشيد الدين فضل الله بخدمة الخان. وحتى هنا حصل مسيحيون غير إيرانيين، ويهود وبوذيون على مناصب وزارية عالية كلما كان ذلك ممكناً.

تبعاً لذلك بقي المغول غرباء في هذه الأراضي، بقوا أعداء فاتحين مكروهين، بقوا جيش احتلال، فلم يغرسوا أي جذور ولم يكسبوا أي ولاء. ومن الجدير ذكره أن حكمهم كان أقصر عمراً في الدول المتحضرة مما كان عليه في السهوب. لقد اختفت الخانية من إيران في العام ١٣٣٥ أي بعد ثمانين عاماً فقط من غزوة هولاكو في العام ١٢٥٥. وتمَّ إخراج المغول من الصين على يد انتفاضة المينغ الوطنية في العام ١٣٦٨، أي بعد مرور تسعين عاماً فقط على تدمير قوبيلاي لسلالة سونغ في العام ١٢٧٩. غير أن القبيلة الذهبية التي حكمت سهوب جنوب روسيا من مقرها في الفولغا السفلى استمرت حتى عام ١٤٨٠، كما أن ذرية ابن جنكيز، جغتاي واصلت حكمها على ما يعرف الآن بتركستان حتى النصف الثاني من القرن السابع عشر. إن الأسئلة التي تفرض نفسها هنا هي: لماذا كان انهيار الامبراطورية المغولية أسرع بكثير من انهيار الخلافة؟ ولماذا لم تؤدِ فتوحات جنكيز وخلفاؤه إلى قيام حضارة مغولية كبيرة مماثلة للحضارة العربية الرائعة التي قامت بعد قرن تقريباً من انتشار الإسلام؟

تماثل نشوء القوة المغولية من وجوه عدة مع نشوء القوة العربية: ففي الحالتين ساعد الفاتحَ ضعفُ العدو وانقسامه. إن انحلال الامبراطورية الساسانية له مثيله في انحلال الامبراطورية الخوارزمية. والصراع المرير بين الملكانيين

(**) المندرينية هي اللغة التي كانت سائدة في شمال الصين والتي صارت لغة البلاط وأهل الدولة وبذلك أصبحت لغة معظم الأمة الصينية (المترجم).

وأصحاب المشيئة الواحدة في العالم البيزنطي له مثيله في الصراع العنيف بين السنة والشيعة في الاسلام، والمواجهة العنيفة بين السلطان محمد والخليفة الناصر مع بداية الغزو المغولي.

إن الفوضى السياسية التي وضعت روسيا بيد المغول تماثل الاضطرابات والعجز اللذين مكنا العرب من اجتياح المملكة القوطية في إسبانيا في معركة واحدة. والحرب الاستنزافية الطويلة بين بيزنطة وفارس يمكن أن تماثل التفتت الذي لحق بالصين وقسمها بين «الكين» و«السونغ» مما مكن المغول من أن يلعبوا ورقة أحدهما ضد الآخر وفي النهاية تمكنوا من تدمير كليهما. ولكن المقارنة تنتهي هنا. لقد واصلت الامبراطورية العربية صعودها لمدة مائتي عام، على الأقل حتى موت هارون الرشيد في العام ٨٠٩. أما المغول فقد سقطوا في أقل من قرن. وكان قوبيلاي آخر الخانات العظام، الخامس في هذه السلسلة.

من السهل تفسير ذلك بأنه يعود إلى شفافية وعدم تماسك المملكة المغولية وإلى انقسام العائلة الحاكمة حول اختيار «مونكه» أو مانغو ليكون الخان الأكبر في العام ١٢٥١ . مثلما حلت أسرة العباسيين محل الأمويين في ثورة ٧٥٠، غير أن القضية أعمق من ذلك. إنها تعود إلى الصعوبة التي تواجهها طبقة بدوية حاكمة عديمة الخبرة وعديمة الثقافة في بسط سلطتها السياسية على مجتمعات راقية. إن جذور المسألة تعود إلى الجاذبية التي لا تقاوم التي تبثها الحضارات على البدو الذين يخيمون في وسطها. يضاف إلى ذلك أنه لم يكن لدى المغول ديانة «أعلى» ذات رسالة عالمية، بينما كان ذلك موجوداً عند رعاياهم.

إن الحضارات الكبيرة التي نشأت في وادي «وانغهو» وفي وادي يانغ تسي، وفي الهضبة الإيرانية، بثت إشعاعات من التأثير سرعان ما انتشرت في سهوب آسيا الوسطى على طول الطرق التجارية الممتدة إلى الشمال وإلى الجنوب من حوض «تاريم». كذلك تغلغلت الثقافة الصينية بشكل مخفف، وتسلل أحياناً النفوذ السياسي الصيني غرباً حتى «كاشغر» و«يارقاند»: وامتدت التأثيرات الفارسية إلى ما وراء «جيحون وسيحون». وخضعت المناطق التي تعرف الآن بتركستان ولعدة قرون لاحتلال شعوب فارسية اللسان. وعندما دخل الأتراك التاريخ في القرن

السادس عشر وتحركوا غرباً بسرعة حتى شبه جزيرة القرم، سرعان ما اختبروا التأثيرات المضادة للصين وإيران، والانقسام بين «الأتراك الشرقيين» و«الأتراك الغربيين» الذي قضى على قوة ووحدة امبراطوريتهم. يعكس هذا، الانقسام الثقافي، كما يعكس الانقسام المائل بين المغول. خلافاً لما فعله الأتراك الأوائل الذين اقتصر حكمهم على السهوب، فإن المغول أخضعوا بالكامل الصين وفارس، وكانوا بالتالي عرضة للمؤثرات الخاصة بهاتين الحضارتين. كان «قوبيلاي» آخر خانات المغول العظام، أول امبراطور مغولي على الصين، وهو الذي اتخذ الخطوة الحاسمة بالتخلي عن قره قوروم في منغوليا وبنقل مركز الامبراطورية إلى «خان باليك» (بكين اليوم). أما شقيقه ومنافسه «اريك ـ بوغا» الذي تصرف من حيث يريد أو لا يريد كممثل للتقاليد المنغولية المحافظة فقد أعلن نفسه خاناً أكبر في «قره قوروم». إن هزيمته على يد «قوبيلاي» في العام ١٢٦٤، يمثل انتصار «المتمدنين» على «البرابرة». أما «قوبيلاي» وجماعته فرغم ثقتهم بطبقة المثقفين الصينيين ومراقبتهم الأمنية الدقيقة، فقد تأثروا شيئاً فشيئاً بالسلوك وبالعادات وبالأفكار وبالفن وبالعقائد الصينية حتى بدوا أسرى هذه الثقافة.

في الغرب استسلمت فارس للفاتحين المغول كما فعلت مع العرب. قضي على حكم الخانات كما قضي على حكم الخلفاء العرب بشكل مماثل للقضاء على حكم الشاهات الساسانيين. غير أن المغول ـ المتأثرين بالصينيين، والآخرين المتأثرين بالإيرانيين، دخلوا في تقاليد ثقافتين مختلفتين تماماً، وتباعدوا روحياً أكثر فأكثر. وبعد ذلك، انقسمت القيادة المغولية نفسها حول هذا السلوك الغريب، فقد اعتبرها المحافظون منهم خيانةً للماضي الوطني وتنكراً له.

مع ذلك وقع شيء مماثل مع العرب الذين دخلوا الإرث الثقافي اليوناني والفارسي، وحولوا هذا الإرث إلى حضارة أضاءت الحياة الثقافية والفنية من خلال اللغة العربية. لم يحدث شيء من ذلك مع المغول الذين وجدوا أنفسهم متورطين في صراع مصيري حول روح آسيا مع ثلاثة أديان عالمية كبيرة هي البوذية والمسيحية والإسلام. كانت القيادة المغولية غير ملتزمة منذ البدء بأي من هذه

الأديان. وخلافاً للعرب، لم يكن عند المغول رسول أو كتاب مقدس، ولم يكن عندهم اعتقاد ثابت بمعرفة الحقيقة الكاملة. كانت القيادة المغولية تتأرجح بين هذا الاتجاه أو ذاك. وكان عليها أن تتمسك بقضايا لم يكن على العرب مواجهتها أبداً.

لم يصمد المغول أمام القوة الدينية المندفعة خلفهم، ذلك أن إلحادهم البدائي كان محكوماً عليه بالزوال من خلال الاتصال بعقائد «أعلى» لم يعرفوا عنها قبل فتوحات جنكيز إلا القليل. بل لعلهم لم يعرفوا شيئاً على الاطلاق. كانت البوذية الديانة الأوسع انتشاراً في الصين وفي شرق آسيا. فقد تحول إليها عدد كبير من قبائل «الأويغور» التركية، ولم تكن هذه الديانة مجهولة في شرق فارس. ساد الإسلام لدى معظم الشعوب التركية الغربية حتى «كاشغر» شرقاً، وحتى بلغار الفولغا الوسطى شمالاً، ولكنه لم يتسلل إلى منغوليا. امتدت المسيحية في شكلها النسطوري إلى قلب آسيا ووصلت شرقاً حتى منشوريا، ورغم أنها أقصيت عن الصين في العام ٨٤٥، فقد تحولت إليها قبائل الكيريت و«التيامن» و«الاونغست» التي كانت تعيش في الجنوب الغربي من منغوليا، كما سيطرت على جزء من «الأويغور» وكانت قواعدها في فارس والعراق على درجة عالية من التنظيم.

منذ عام ١٢٤٠ تضافرت جهود البعثات المسيحية اللاتينية مع النسطورية، وقد ترك بعضهم أمثال جون كاربيني ووليم أوف روبروك وفريار أودوريك وصفاً قيماً جداً لرحلاتهم وللأوضاع التي كانت سائدة في البلاط المغولي. لقد أثار فضول المغول تزايد معرفتهم عن هذه المعتقدات المنافسة، حتى أن جنكيز نفسه سعى وراء الحكمة عن طريق الراهب شانغ شون الواسع الشهرة الذي رافق الحملة الغربية الكبرى ١٢١٩ ـ ١٢٢٤ وكان يُخاطبه بقوله: «أيها الرجل القديس.. يا من جئت من مكان بعيد، هل عندك دواء للخلود»؟ كان «شنكاي» النسطوري مستشاراً سرياً لجنكيز ولخليفته «أوجداي» و«غويوك». كان «مونكه» الذي استقبل وليم روبروك وغيره من المبعوثين الغربيين مولعاً بالاستماع إلى المناقشات الدينية. وأشار مرة إلى أن الاختلاف بين هذه العقائد هو كالاختلاف بين أصابع اليد من حيث إنها تنطلق أساساً من قاعدة واحدة. كانت قره قورم في تلك الأيام مليئة بالرهبان البوذيين والمسيحيين وغيرهم من الذين كانوا يتطلعون إلى ربط هذه

الامبراطورية المتحللة دينياً بعقيدتهم الخاصة. ارتفعت الآمال المسيحية بعض الوقت. فقد تزاوجت العائلة المغولية الحاكمة مع قبيلة مسيحية تركية. وكان لـ«تولي» زوجة نسطورية. وكانت زوجة هولاكو وأمه مسيحيتين. كما كانت أم «منكه» وأم «قوبيلاي» مسيحيتين أيضاً. ويذكر أن «غويوك» قد عمّد، وأن «سارتاك» ابن باتو فاتح روسيا كان فعلاً مسيحياً. وكان هولاكو شديد العداء للإسلام. وقد أرهب الإسلام باجتياح بغداد وقتل آخر الخلفاء في العام ١٢٥٨. حاول خانات فارس التحالف مع الصليبيين ومع القوى الغربية ضد المسلمين واعدين بمساعدة الغرب على استرجاع القدس وملوحين باحتمال اعتناق المسيحية. ولو فعلوا ذلك لكان تاريخ العالم قد تغير. غير أن المغول في الشرق تحولوا في النهاية إلى البوذية، وتحول المغول في الغرب إلى الإسلام. وعانت المسيحية من هزيمة ساحقة وتلاشت من آسيا.

ليس من المتعذر معرفة أسباب هذه القرارات. عندما تمت الفتوحات كان على الخانات الاحتفاظ بها، وكانت أفضل وسيلة لذلك اعتناق عقائد وتقاليد رعاياهم. لم يكونوا شعبيين ولذلك كان من الجنون أن يكونوا ضد الإسلام في فارس أو ضد البوذية في الصين. ومع التزام «قوبيلاي» بسياسة التسامح المغولية مع سائر المعتقدات، فقد أبدى تعاطفاً أكثر فأكثر مع البوذيين. ويخبرنا ماركوبولو (أو راموسيو) أنه عندما حمله ضغط أُمِّه على اعتناق المسيحية قال إنه لا يستطيع أن يغامر بتحدّي نبلاء جيشه ودولته أو غيرهم من الشعوب غير المتعلقة بعقيدة المسيح.

اعتنق «غازان» الحفيد الأصغر لهولاكو الإسلام في العام ١٢٩٥، وأتبع ذلك بإجراءات قاسية ضد المسيحيين واليهود والبوذيين. لم تكن هناك دولة مسيحية متحضرة في آسيا وهكذا وجد المغول أنفسهم مضطرين لحصر اختيارهم في البوذية والإسلام. الأولى في الصين والثاني في إيران، ومن خلال ذلك سرعوا في تخريب ملكهم.

وهكذا تبنى المغول في الشرق والغرب ثقافات جاهزة ولم يخلقوا شيئاً ذاتياً وكما يلاحظ بوشكين: «لا يوجد أي جامع مشترك بين التتار والمسلمين. فهم إذا

كانوا فتحوا روسيا فإنهم لم يعطونا لا علم الجبر ولا أرسطو!»

في البداية بدا وكأن هناك إشارات عن تطور أدب مغولي وطني محترم. «فالتاريخ السري» حول الأمة المغولية الذي أعد في حوالي العام ١٢٥٠ أو بعد ذلك، هو عبارة عن ملحمة عنيفة تجمع بين الحقيقة والأسطورة. غير أنها بقيت ظاهرة منعزلة فيها أصبحت العربية لغة عالمية نبيلة للعلوم والفلسفة، وللأدب معاً. أما اللغة المغولية فلم تخرج أبداً من الظل لتكون أكثر من أداة لنشر القصص الفولكلورية.

ثمة سبب واضح لهذا الفارق وهو أن العربية منذ جمع القرآن أصبحت بالنسبة للملايين من الناس لغة مقدسة، اللغة الوحيدة التي اختارها الله لإعلان رسالته الأخيرة إلى الإنسانية، كانت تقرأ أو تحفظ في كل مكان انتشر فيه الإسلام. فتحت حكم الخلفاء أصبحت القبطية واليونانية والسريانية والبهلوية لغات أقليات صغيرة، وتبوأت العربية مكانة رفيعة لا يمكن تحديها، كما لا يمكن استبدالها طالما استمر الإسلام وطالما استمرت العربية لغة المسلمين الفضلى. ولكن لم يكن هناك قرآن مغولي أو «انجيل» أو «جيتا» أو «أفستا» ولم تكن هناك حتى «الياسا» لكي تتم ترجمتها إلى لغات رعايا الخانات العظام.

لم يكن المغول يفتقدون فقط إلى ديانة جذابة، ولكن لغتهم أيضاً كانت بعيدة عن شعوب عديدة. وقد أحصي (نعترف أنه إحصاء غير دقيق تماماً) عدد سكان منغوليا في أيام جنكيز، فلم يزد على مليون أو نحو ذلك. ويخبرنا رشيد الدين أنه عندما مات الفاتح في عام ١٢٢٧ كان عدد الجيش المغولي يصل إلى ١٢٩ ألف رجل. إن هذه الأرقام ليست مرتفعة، وهي تشير ليس فقط إلى النقص الكبير في القوة المغولية العاملة الذي فرضته الفتوحات، ولكنها تشير أيضاً إلى الكيفية التي ذابوا فيها بحكم المعادلة التي ابتدعوها هم أنفسهم.

لم يكن التوسع المغولي الامبريالي هجرة شعوب تسعى وراء أراضٍ خصبة تقيم فيها، ولكنه كان صدوعاً لأمر جنكيز بالاستيلاء على امبراطورية السهوب. وقد حدث ذلك في وقت مناسب جداً. إن الآلة العسكرية الرائعة التي بناها

واصلت عملها بصورة آلية حتى بعد وفاته.

لقد احتاج الخلفاء إلى عدة عقود من الزمن ليطوعوا البربر والخراسانيين والأتراك في الجيوش العربية، بينما كان جنكيز مستعداً لتجنيد قبائل الكيرايت، والنايمن والاويغور والألان، والتنغوت، وغيرهم من القبائل غير المغولية في قواته. ولم يكن يحتاج المرء أن يكون مغولي المولد حتى يصل إلى القيادة العليا. وفي النهاية كان جيش الخانات تركياً في تكوينه أكثر منه مغولياً. كما لم يرافق الفتوحات استيطان مغولي واسع النطاق.

كان المغول قليلي العدد بحيث لم يتمكنوا من فرض لغتهم على امبراطوريتهم، وهي ليست اليوم أكثر انتشاراً مما كانت عليه أيام جنكيز. يمكن ملاحظة آثار ضئيلة للمغولية في فارس أو روسيا أو أي منطقة أخرى دانت للخانات الكبار. وحتى في عز عظمتهم كانت الفارسية وليس المغولية اللغة الأكثر تداولاً في الأوساط الحكومية. فقد كانت واسعة الانتشار في أنحاء من آسيا حتى أنها مارست دور صلة الوصل بين الصين والغرب.

لاحظ «بارتولد» أن سياسة التوفيق بين أمرين متناقضين ـ الحياة البدوية والحياة الثقافية المدينية ـ كانت النقطة الأضعف في نظام جنكيز خان كما كانت السبب الرئيسي لسقوطه.

في حال العرب، وضع القادة المدنيون العامل البدوي تحت مراقبة معقولة (فبعد الفتوحات أعيد تجميع الجنود البدو في مخيمات ـ مدينية مثل البصرة والكوفة والفسطاط والقيروان). إن الدين الإسلامي الجديد لم يقدم فقط قوة دفع قوية، ولكنه قدم أيضاً لغة مقدسة في عيون المؤمنين، فانتشر العنصر العربي وانتشرت اللغة العربية في منطقة شاسعة من خراسان حتى اسبانيا، وبدأت الحضارات القديمة الفارسية واليونانية ـ الرومانية تمارس تأثيرها على المجتمع الإسلامي عبر النساطرة وغيرهم من المسيحيين السريان. حصّن الإسلام وهو عربي صاف في أصوله، الفاتحين العرب ضد معتقدات رعاياهم الأرفع حضارة منهم. كان المغول في موقع مختلف تماماً. بنى قائدهم وهو عبقري في الحرب، امبراطورية ضخمة

ولكنه كان مع ذلك مجرد قائد قبلي على مجموعة من البدو. إن ديانة السهوب (الإيمان بالسماء ـ الإلهة) كانت حافزاً قوياً وراء الفتح، ومع ذلك لم يكن لدى المغول رسول أو قرآن. كانوا بالتالي تحت رحمة «الديانات الأعلى»، وكأمة صغيرة سرعان ما أصبحوا أقلية في امبراطوريتهم. لم يقيموا مستوطنات دائمة خارج مواطنهم الأصلية، وبعد قرن أو نحو ذلك تراجعوا إلى مراعيهم الوطنية. إن كل ما تملكوه لا يمكن أن يشكل نواة لبناء حضارة جديدة. لم يكن هناك شيء كالإسلام لتوفير النكهة الخاصة أو اللغة المميزة لثقافة أعلى. إن النساطرة الذين ساعدوا على تثقيف العرب كانوا أقل تجهيزاً لتثقيف المغول. ذلك أنهم هم أنفسهم عانوا من تراجع ثقافي وأصبحوا مبعثرين وأشد عزلة، وفصلوا عن المصادر الأساسية لحياتهم الثقافية.

تبدو المقارنة أوضح من خلال دراسة حال فارس التي فتحها كل من العرب والمغول. حوّل الفتح العربي كل الحياة والمعتقدات الإيرانية، وحدث انفصام كامل عن الماضي الساساني والزرادشتي، وبدأت الأمة تاريخاً جديداً. خبت لغتها القديمة. وعندما تم احياؤها ثانية كانت عابقة بالكلمات العربية التي لم تتمكن حتى الوطنية المعاصرة من التخلص منها كلياً. أما الفتح المغولي فقد زمجر فوق فارس كالإعصار، ولكن عندما مرّ الإعصار تبين أنه لم يترك على مميزات الأمة سوى تغيير ضئيل. لقد تقبل الفرس الدين العربي، أما المغول فهم الذين تقبلوا الدين الفارسي. حافظت الثقافة على استمراريتها رغم الأضرار الفادحة التي لحقت بها، ولم تنأ اللغة الفارسية عن كل تأثير مغولي فقط ولكنها أصبحت في الواقع وبشكل عملي اللغة الرسمية في الامبراطورية المغولية.

في ضوء هذه الاعتبارات يمكن استنتاج ما يأتي:

١ ـ إن البداوة الخالصة لا تستطيع أبداً أن تحفظ امبراطورية.

٢ ـ إن نجاح الاستعمار البدوي يحتاج إلى عقيدة. أي إن على القيادة أن تُمارس سلطتها من خلال ما هو أكثر من مجرد رغبات قائد بدوي يتطلع إلى السطو والنهب، عليها أن تمتلك هدفاً ما غير مادي. كان لدى كل من الأتراك والمغول

الأوائل «فكرة» السيطرة على العالم، وكان عندهم «نموذج» للسلام والعدل في العالم تحت حكمهم.

٣ ـ حتى تصبح القيادة البدوية قادرة على بناء امبراطورية تميزها عن القرصنة، يتحتم عليها أن تكون على اتصال مسبق بشعوب ذات ثقافة «أعلى»، وأن تكون مدركة ولو بشكل غير واضح مشاكل الإدارة المدنية إدراكها لمشاكل الفتح العسكري. وأن تكون قادرة على جذب عناصر مثقفة من خارج صفوفها لإدارة الأراضي المحتلة.

٤ ـ إن فتح مجتمعات مقيمة بواسطة البدو يؤدي غالباً إلى ذوبان البدو في هذه المجتمعات وبالتالي خسارتهم للغتهم ولهويتهم الوطنيتين. يعود ذلك إلى قلة عدد الفاتحين، وإلى قوة الجذب التي تمارسها مجتمعات راقية على مجتمعات جاهلة. لقد اندثرت لغة «الهون» بالكامل. وتكلم البلغار اللغة السلافية، بعد عدة أجيال من اجتيازهم الدانوب في العام ٦٧٩، وتم تتريك مغول «القبيلة الذهبية» بسرعة رغم سيطرتهم على شعوب تركية. وإذا حاول القادة منع الذوبان باتباع سياسة التمييز بما في ذلك منع الزواج بين المواطنين، فإن الفاتحين يبقون مجرد جيش احتلال، ويتم التخلص منهم في النهاية تاركين وراءهم أثراً لا يذكر، لقد انسحب المغول من الصين كما انسحب القوط من إيطاليا.

٥ ـ إن الديانة البدوية هي عادة ديانة بدائية ذات تنظيم متخلف لا تملك أدباً مكتوباً مقدساً. ولذلك تفقد القدرة على جذب شعوب أكثر تقدماً. بالمقابل فإن البدو غالباً ما يتأثرون بالهيكلية التنظيمية للديانات الأعلى (المعابد ـ الكهنوت ـ الكتب المقدسة)، والفاتحون البرابرة يعتنقون عادة عقائد رعاياهم. وهكذا اعتنق الألمان والفايكنغ والماغيار المسيحية الأوروبية، واعتنق مغول الشرق البوذية، ومغول الغرب الإسلام.

٦ ـ لا بد للسلطة البدوية القوية من أن تقوم، كما لاحظ ابن خلدون على قاعدة دين «أعلى» يعلم البدو الوحدة والانضباط. فمن بين كل الفاتحين البدو، وحدهم العرب امتلكوا هذا الشيء. كان عندهم رسول وكتاب مقدس «قبل» أن

يقوموا بفتـوحاتهم. دخلوا أراضي جـيرانهم المتحضرين عن يقين تـام بتفوقهم الروحي، ولم ينسوا أبداً أن العربية ـ اللغة التي خاطب الله بها الإنسان ـ كانت أسمى من كل اللغات اليونانية والفارسية والهندية. لم يكن لدى المغول مثل هذه الأفضلية. لم يتعرض العرب لإغراءات اعتناق ديانات كانوا يعرفـون أنها مجرد صور مشوهة عن ديانتهم، وحيثما حلوا كانت تـرافقهم لغة القـرآن المقدسـة. وهكذا كان بالإمكان بناء حضارة عربية وليس حضارة مغولية.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التراتبات المجالية والصراع الاجتماعي بالمغرب: قراءة في سيرورة العلاقات البدوية الحضرية بمراكش في الجنوب المغربي

عبد الفتاح الزين

لئن كانت فاس المدينة الحضرية مدينة البورجوازية الناشئة والأنتلجانسيا التي استطاعت أن تفرض علاقات هيمنة على محيطها القبلي اقتصادياً وسياسياً، فإن مراكش المدينة البدوية تشكل الحالة النقيضة للحالة الفاسية.

فقد تأسست مراكش في العهد المرابطي أيام يوسف بن تاشفين سنة ٤٥٩هـ/١٠٦٧م - أي بعد حوالى ٢٦٧ سنة حسب التاريخ الهجري، و٢٥٣ سنة حسب التاريخ المسيحي من بناء فاس. وتأسيسها جاء رغبة في تجاوز النظام الإدريسي القائم والاستدلال على عظمة الدولة الجديدة. ولعلَّ اختيار موقعها لعبت فيه عوامل سياسية واقتصادية وجغرافية: فمن جهة اعتباراً للقوة والعصبية وكذلك لكونها بوابة الصحراء في وقت بدأت تتقهقر فيه وضعية سجلماسة ومن جهة أخرى المعطيات الجغرافية - آنذاك - التي ساعدت على تعمير المدينة (الثروة المائية - تربة الحوز...). ولأهميتها كان كل توتر سياسي يؤدي إلى انقسام المغرب إلى مملكة فاس ومملكة مراكش. ومع ذلك ستظل مراكش عاصمة الملك حتى العهد المريني حيث ستزدهر مدينة فاس، في حين ستعرف مراكش تقهقراً لا مثيل له[1]. على أنه في العهد السعدي سترجع المدينة إلى سابقة عهودها، في حين

(١) J-L. L'Africain. -Description de L'Afrique. Trad. Epaulard; ed. Maisonneuve Paris; 1980; pp. 99-108.

ستكتفي فاس بالدور الثاني. ومع ظهور الدولة العلوية سيظل الصراع بين مراكش وفاس حاداً من حيث حسم مشاكل البيعة التي اندلعت بعد وفاة المولى اسماعيل بشكل كبير، وكذلك خلال الصراع حول الخلافة بين المولى عبد العزيز والمولى عبد الحفيظ(٢).

ونظراً لموقع مراكش في الجنوب (أي في الأطراف) سيظل هم المخزن هو ضمان الولاءات، ولذلك ستعرف المدينة وبالتالي منطقتها إنزالاً مكثفاً للقوى المخزنية على مر عصور الدولة العلوية لدرجة أنه يمكن أن يسحب اسم الجياشة(*) على كل القبائل القاطنة داخل المنطقة المراكشية(٣) وهذا ما يجعل الحديث عن القبائل حول مراكش لا ينبني على أسس موحدة، إذ إن الطلاقات المخزنية الإدارية (الجياشة ـ العبيد...) قد تغلغلت في المحيط البدوي لمراكش والمسمى بالحوز عموماً. ويمكن أن نرى في طغيان هذه التسمية التي سارت علماً على المنطقة البدوية المراكشية بل إنها كانت تطلق على القبائل القاطنة حول مراكش بنعتها قبائل الحوز، هذه التسمية لها أكثر من دلالة على علاقات إدماجية بين مراكش وباديتها. غير أن استقرار قبائل الجياشة حول المدينة جعلها محكومة ببادیتها، كما أن التواجد المكثفة للزوايا بالحوز والجبال الأطلسية المجاورة وتواجدها ـ هي الأخرى ـ على الأطراف، سيفرض على المخزن حكم المنطقة من خلال القوى المحلية.

وأول ما يلاحظ ـ نتيجة لهذا ـ هو الانصهار البشري الذي تحقق في الحوز على صعيد الأنساق القبلية. فتعاقب الدول أدى إلى تمازج القبائل والأفراد من أصول مختلفة (الفارين ـ المهاجرين ـ المشغلين في أراضي المخزن أو الأعيان ـ الجياشة...) إلى حد أنه لوحظ التخلي عن كل وهم قبلي لدى بعض القاطنين

---

(٢) انظر مثلاً فتوى علماء فاس ضد مولاي عبد الحفيظ الداعي لخلع المولى عبد العزيز، وقد أوردها NEHLIL. -Lettres chérifiennes (Iére partie: textes). 128 documents en fac-sémili; Ecole supérieure de langue arabe et dialectes bèrbéres de Rabat; Ed. Guilmoto; Paris; 1915.
وهي تحمل رقم: CXXIII

(*) القبائل التي كانت تقدم خدمات عسكرية مقابل تمتعها بامتيازات عقارية (إقطاعات متنوعة).

(٣) PASCON, P. - Le Haouz de Marrakech. Rabat; 1977; p. 152.

بالحوز والذين أصبحوا يسمون «بالسكان» (٤). ومما ساعد على ذلك هو ارتباط الحياة البدوية بالمدينة التي كانت حياتها الاقتصادية منبنية على الأنشطة الفلاحية أساساً، بل أبعد من ذلك أن سكان المدينة أصولهم بدوية، فهم لم يتخلوا عن أصولهم الاقتصادية (= الفلاحة والرعي). وقد برز هذا الاندماج البدوي في الحياة الحضرية منذ العهد المريني على أثر وفاة السلطان عبد الرحمن بن إيفلوسن حيث سقطت المدينة تحت حكم كبار قبيلة هنتاتة الذين استقلوا بالمنطقة وأطلقوا على أنفسهم لقب السلطان(٥).

وشهد الحوز في المجال الفلاحي تطوراً كبيراً بالنسبة لباقي مناطق المغرب سواء على مستوى التقنيات الفلاحية المستعملة أو على مستوى التنظيم للاستغلال الفلاحي رغم ما قد يشد انتباهنا من تقهقر لبعض الأنشطة الفلاحية (قصب السكر مثلاً). وإن كانت عمليات الترحيل والتعمير التي استغلها المخزن في تدعيم التوازن السياسي لصالحه قد ساعدت على التمازج القبلي وتدمير القبيلة نوعاً ما من الداخل فإن هذا التطور الحاصل في المجال الفلاحي بتنوع تقنيات الاستغلال والأنشطة الفلاحية ثم في اتحاد وثيق مع المعطيات الجغرافية: نسق الانتاج (رعوي)، رعوي - زراعي، زروعي، غراسي، السكن (جبلي) بسهول الدير (المسقية) بسهول البور). ولكن هذا التنوع تقاطع كذلك مع المعطيات البشرية (بربري/عربي) والتاريخية: حسب الأقدمية (ما قبل القرن الحادي عشر/بناء مراكش، في القرن السادس عشر/العهد السعدي، في القرن التاسع عشر/بداية التسرب الأجنبي). وخلال هذه السيرورة «تطوقت» مراكش تراكزياً(٦) بحزام من الضيعات والعرصات في شكل عزيبات أو اقامات أساسها الجياشة والنائبة (= الجياشة القدماء).

بهذا الشكل ظلت مراكش محكومة بب激ديتها، حيث إن العوز لم يشكل هامشاً

(٤) PASCON المرجع السابق، ص: ١٥١.
(٥) AFRICAIN (L') J.L. - مرجع مذكور، ص: ١٠٣.
(٦) concentriquement/concentrically.

ولا حتى ضاحية. وما يلاحظ من تواجد مساحات فلاحية للاكتفاء الذاتي داخل الأسوار بالنسبة لغالبية المدن، فإن مراكش يمكن اعتبارها استثناءً ربما لطبيعة التنظيم المجالي الذي اتخذته الدولة المرابطية، فعلي بن يوسف هدم أسوار فاس لا لأن المرابطين لم يكونوا يخشون القبائل المجاورة اعتباراً من «إنما أسوارنا أسيافنا وعدلنا»(٧) ولكن كذلك لطبيعة النسق الاجتماعي الذي أفرز الدولة المرابطية والذي اعتمدت فيه على أساس قبلي إشعاعه غير مرتبط بمجال حضري بقدر ما هو ربط للمدينة كنسق حضري بالمجال الحيوي والذي يتجاوز غالباً النسق المبني ليدمج الضاحية. إن المدينة بالنسبة له تعبير عن الدوار الأصلي في شكل متقدم وذلك لما توفره العصبية من دعم. غير أن هذه العصبية تتلاشى بفعل الاستقرار لتفسح المجال للتمازج القبلي وبروز دور الزوايا الذي بدأ يتعاظم منذ القرن الخامس عشر تاركةً وراءها علاقات اندماجية بين المدينة وباديتها. وقد عرفت هذه الزوايا ـ وفي منطقة الجنوب على الخصوص ـ اضطهاداً من طرف المخزن العلوي الذي أعاد تنظيمها تحت الحكم الإسماعيلي. غير أن هذا لم يمنع من منح ظهائر التوقير والاحترام للزوايا وحتى فئات الشرفاء التي كانت تتعامل مع الحكم المركزي إما بتفويض أو باعتبار نفسها كامتداد للنظام الشريفي القائم. وتتضمن هذه الظهائر إعفاء من الضرائب أو استقلالاً بتسيير شؤونها الداخلية والجوهرية داخل النظام المخزني وفي ارتباط معه. وقد لعبت هذه الزوايا دوراً كبيراً في مرحلة ما قبل الاستعمار في ملء الفراغ السياسي جهوياً. كما شكلت أهم عامل في مخزنة العلاقات داخل المجال الحوزي وتهميش دور النظام القبلي أكثر فأكثر باحتوائه ضمن الولاءات.

وما أن حل القرن التاسع عشر حتى بدأت تطفو إلى السطح قوة محلية جديدة تستمد نفوذها من أساسها القبلي ووظيفتها المخزنية وقد تمثلت هذه القوة

---

(٧) ابن القاضي. ـ الجذوة(*)، ص: ٥. وَسَيُبْنَى سورها عند بداية ظهور المهدي بن تومرت بجبال المصامدة، وقد بناه علي بن يوسف عام ٥٣٦هـ/١١٣٢م (انظر: بنعبدالله عبد العزيز ـ الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية: معلمة المدن والقبائل ـ ملحق ٢؛ مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية؛ الرباط، ١٩٧٧. ص ٣٣٩).

(*) تحقيق عبد الوهاب بن منصور؛ دار المنصور؛ الرباط؛ ٧٣ ـ ١٩٧٤.

المحلية في القواد. هؤلاء الذين بدأت مناوراتهم تقريباً في نفس الظرف الذي انطلقت فيه الفئات التجارية الفاسية في لعب أدوار طلائعية داخل المخزن الذي بدأ يعرف تفككاً لم يفتأ في التزايد. ففي عهد المولى عبد الرحمن بدأت مناورات ايبباط أحد أشياخ الأطلس لتدعيم نفوذه على حساب قائد دمنات، غير أن هذا سيدفع السلطان الذي استدعاه إلى مراكش لمنحه قيادة كلاوة. وبعد وفاة ايبباط سنة ١٨٨٣، سيتولى الأمر ابنه المدني الكلاوي الأخ الأكبر للتهامي. في هذا الوقت بدأت قوة الكندافي ونفوذه يطفوان على السطح في عهد المولى محمد بن عبد الرحمن وبالضبط منذ ١٢٩٢هـ/١٨٧٥م، حيث وشى قائد الجيش السوسي أحمد بن مالك بالكندافي لدى السلطان[٨]، غير أن السلطان سيكرم وفادته بعد أن قدم عليه إلى مراكش مستأمناً بالمرابط أبي علي الحسن بن تيمكيلشت، وولاه على إخوانه بعد أن كان هو الآخر شيخاً من أشياخ قبيلة كندافة. وهكذا سيظهر عدد من القواد في فترة تحلل المخزن التي صاحبها ارتفاع ضغط القوى الأجنبية. ومن هؤلاء القواد: البياز - المتوكي - العيادي - المنبهي.. الخ. وبهذا سيفتح المجال للتصارع حول وسط النفوذ داخل المنطقة المراكشية والذي سيفضي في بداية القرن العشرين قبيل إمضاء معاهدة الحماية إلى احتكار النفوذ داخل المنطقة من طرف ثلاث قواد كبار: الكلاوي والمتوكي والكندافي. وقد استطاع هؤلاء الثلاثة استثمار وظائفهم المخزنية في المجال الاقتصادي حيث كانوا يتقاضون أتعاب خدماتهم المخزنية بإطلاق أيديهم داخل مجال نفوذهم بل وحتى خارجه، بالإضافة إلى الظهائر التي حصلوا عليها وتخولهم القيام بالمهام المخزنية محل الحكم المركزي (الجباية، تسيير الأملاك المخزنية، السهر على الأمن الجهوي...) كما كانت تنص على منحهم اقطاعات حتى من أملاك قواد آخرين تخلى عنهم المخزن أو خرجوا عن طاعته. وبعد وفاة الحاجب باحماد[٩] في الوقت الذي عرف فيه تضعضع

(٨) الناصري أحمد. - الاستقصا؛ دار الكتاب - الدار البيضاء؛ ١٩٥٦؛ ص: ١٤٩ - ٤١٦/ج ٩.
(٩) في إطار الصراع على السلطة يمكن أن نقول إنه تم اغتيال باحماد وعائلته، انظر في هذا الشأن ARNAUD (DR.) L.- Au temps des mehallas. Ed. Atlantides; Casablanca; 1952 وخاصة الصفحات ١٢٦ - ١٣١ وكذلك CHAPI M. Quelques familles du Maghzen marocain au XIXe siecle d'après REN ZIDANE. Cote a la Biblioth. de la Fac. Let. Sc. Hum. de Rabat: TL 8 I-II. ص: ١٨٧ وما بعدها

الحكم المركزي والأطماع الأجنبية أوجهها أصبح هؤلاء الثلاثة دور كبير جهوياً ووطنياً داخل المخزن[١٠] وسيشتد الصراع ما بين الثلاثة بحثاً عن توازن داخل الحوز والمناطق المجاورة يرضي الجميع، في حين سيعرف المغرب إمضاء معاهدة الجزيرة الخضراء التي فتحت المغرب أمام الأجانب، كما سيحتدم الصراع بين المولى عبد العزيز والمولى عبد الحفيظ حول العرش، دون أن ننسى بروز الهيبة. هذه الأحداث السياسية الكبرى أثرت في مجريات الصراع والتحالفات حيث كانت مبايعة الهيبة تبدو مستحيلة[١١].

ومع إمضاء معاهدة الحماية سينفرد التهامي الكلاوي ـ بعد وفاة أخيه المدني ـ بالسلطة، إذ إن فرنسا اضطرت إلى تقسيم قيادة الكندافي لظروف سياسية[١٢]، مما دفع الكندافي إلى الدخول إلى مراكش «كمتقاعد». وهكذا ستوظف فرنسا الكلاوي في اطار ما يعرف بـ «سياسة القواد الكبار» كورقة ضغط على المخزن لتيسير التغلغل الرأسمالي وتخريب المؤسسات الاجتماعية عبر عنف القانون والاقتصاد والقوة العسكرية. وفي ظل الأوضاع الجديدة استطاعت فرنسا أن تستغل لصالحها قوة القواد المتصاعدة التي تغذت من هذه المساندة في التضييق على المخزن، غير أن هذه القوة ظلت مع ذلك منفلتةً من القبضة الاستعمارية كما هي حال البورجوازية الناشئة بفاس، ولكن عوض الاندماج في الحركة الوطنية كانت تتقاطب مع الأطراف اليمينية الفرنسية لسحق الأجنحة الوطنية في النظام المخزني.

من هذه النظرة حول تطور القوى الاجتماعية داخل المجال المراكشي الحوزي يمكن أن نستخرج الملاحظات التالية:

---

(١٠) إلى درجة أنه يمكن القول إنه كان لهم دور في «صنع» السلطان انظر: PREVOST J.- El Gloui. Ed. Dialogue; 1968; p. 39 Sq. وسيعيد الكلاوي الكرة عند نفي محمد الخامس وتنصيب ابن عرفة.

(١١) لأن فشل الهيبة كان بانحياز الكلاوي للقوات الفرنسية، خاصة وأن الهيبة كان قد أخذ على عاتقه القضاء على الاستعمار ورموزه.

(١٢) PREVOST ـ المرجع السابق، ص: ٣٢.

١ ـ فالحوز كضاحية للمدينة خضع لعدة تطورات وتحديده يثير صعوبات كبيرة[١٣]. على أن هذا يدفعنا إلى التأكيد على الظروف التي أثرت في التنظيم الجهوي للمنطقة منذ العصر العلوي والذي لعبت فيه المدينة دوراً مهماً كمحور. فالمدينة ـ مراكش ـ في أصلها لم تمثل ربما أكثر من أفراد أو كمدينة ـ دولة تنتظم حولها عدداً من القبائل وتراقب الأطلس بمدنه التجارية (اغمات ـ نفيس.. قديماً). وقد لعبت الثروة المائية دورها في ازدهار الحياة الحضرية وربطها بالحياة القروية، وهذا ما سمح بتواجد الجنانات على هامش النسق المبني حيث الاقامات الثانوية للحضر.

٢ ـ ولهذا سينتظم النظام الحضري حول توظيف المجال بصفة عامة انطلاقاً من المدينة التي لم تكن اشعاعية المركز المعطيات الجغرافية للمنطقة ولما خضع له المجال الحضري من توجهات (التضاريس، وجود الأودية والغابات، صعوبة تحصين بعض المواقع...). فالعلاقة بين داخل السور وخارجه علاقة يومية تنتظم بتراتبية مجالية اجتماعية ـ وظيفية (انظر الرسم البياني آخر المقال).

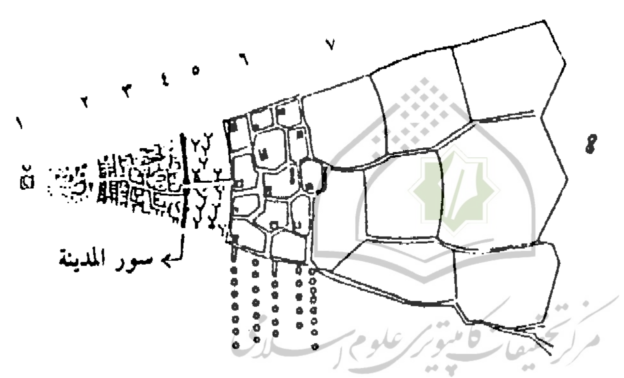
٣ ـ حسب هذا التوجه ستحتكر مراكش الأدوار الاقتصادية داخل المنطقة الجنوبية كلها والتي ستستقطب كل الأنشطة الاقتصادية والتجارية والتي سيعمقها التدخل الاستعماري بإنشاء السكة الحديدية وإن لعبت الدار البيضاء دور القطب والمحور بين فاس ومراكش.

٤ ـ إن الصراعات بين هذه الفئة المخزنية والبورجوازية الناشئة (صراع المنبهي مع التازي والحاج المختار كمثال)[١٤] ستحتدم بعد ظهور الحركة الوطنية والتي انبثقت من رحم هذه الأخيرة؛ في حين احتوت فرنسا ضمن «سياسة القواد الكبار» هذه الفئة المخزنية التي لعبت دور الدركي. وهذا ما جعلها تخسر أوراقها السياسية (انظر طلب العفو من لدن الكلاوي)، وإن حافظت على امتيازاتها الاقتصادية.

فمراكش مع كل هذا ستظل مطبوعة بمحيطها ومحكومة ببـاديتها التي لن

(١٣) PASCON المرجع السابق. خاصة فصل ?Qu'est ce que le Haouz صفحات ١٨ ـ ٢٧.
(١٤) ARNAUD ـ المرجع السابق، ص: ١٢٩ ـ ١٣٣.

تفرز إلا فئة اجتماعية ذات طبيعة مخزنية ـ يمثل الكلاوي نموذجها الفذ ـ والتي ستطفو إلى السطح ـ كما قلنا ـ بفعل عوامل مختلفة ومتعددة (وجود المنطقة على الأطراف ـ تفكك المخزن ـ التدخل الاستعماري . . .). فهي على طرف النقيض مع المدن الأخرى، إذ رغم تمتعها بنفوذ وإشعاع قويين يطالان الجنوب كله، فإنها لم تعرف ذلك كما عرفته فاس. فالحياة الحضرية بمراكش ليست نسقاً بالشكل الذي تكون فيه لسكانها إطار حياة شمولية، وعالماً ونسقاً ايكولوجياً Eco-système I. لهذا بقيت مراكش مدينة يسيطر فيها النظام الاقطاعي المنبني على الوظائف المخزنية والذي يعطيها شكل بلدة يسيطر عليها البدو والتي لا يمكن ادراكها بالتجمع السكاني وحضور المخزن.

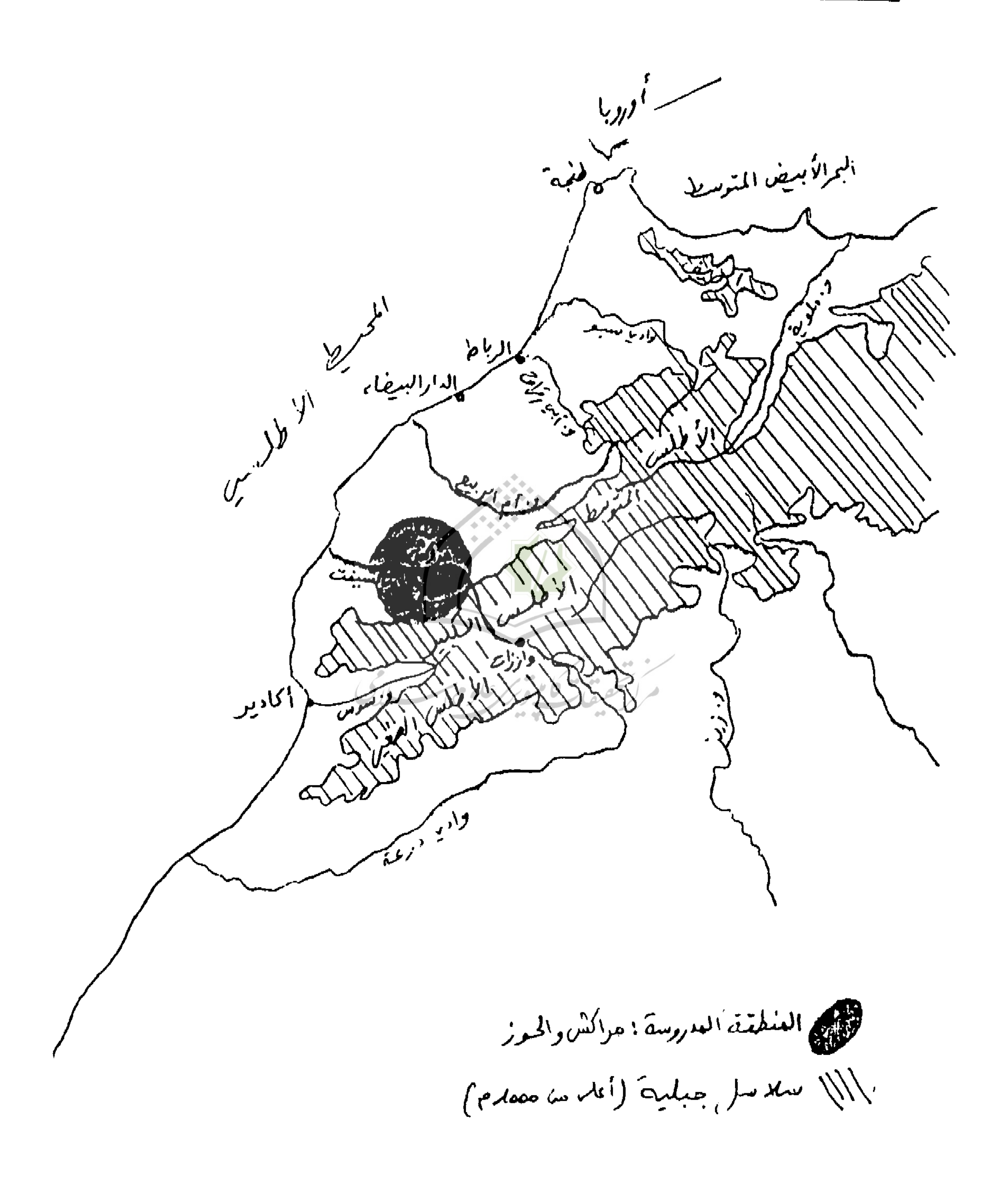


١ ـ الساحة العامة (= جامع الفنا) مع المسجد الرئيسي (= الكتبية).
٢ ـ المناطق التجارية ومناطق الصناعة التقليدية (السويقة، القيسارية الفنادق).
٣ ـ المنطقة السكنية حول صومعة الحي.
٤ ـ السور وبابه.
٥ ـ المقبرة.
٦ ـ الجنانات والإقامات الثانوية (الرياضات) المسقية بالخطارات والآبار.
٧ ـ أراضي الزراعة مع العزيبات المسقية بالساقيات.
٨ ـ المساحات البورية.

رسم بياني: القطاعان الحضري والخارج عن الأسوار لمدينة مراكش(١٥)وما هو مثير للانتباه داخل هذه التراتبية حول العزل الواضح بين مجموعة القصر، المشور، الملاح، القصبة كأحياء المال والسلطة وباقي الأحياء المدنية والتي تتوزع حول ساحة جامع الفنا: مجال التبادل العمومي. وستضاف إلى هذا منذ ١٩١٢ أحياء أوربية وحي صناعي مرتبط بالمنتوجات الفلاحية المحلية والذي أقيم على أرض كليز.

---

(١٥) PASCON ـ نفس المرجع، ص: ٣٣١.



خريطة تبين موقع منطقة الحوز ومدينة مراكش من المغرب


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأنتروبولوجيون والمؤرخون والقبيلة:
حَول القبيلة ونشوء الدولة في المشرق العربي(*)

ريتشارد تابر

في العقود القليلة الماضية، تقلّصت المسافة كثيراً بين المؤرّخين والأنتروبولوجيّين في الغرب إزاء محاولتهم المشتركة لإعادة معاينة المجتمع في كلّ من الغرب والعالم الثالث وتاريخيهما(١). وقد انطوى هذا التوجّه، في أحد ملامحه، على استحسانٍ مردُّه رغبة هذين الفريقين في أن يكتسب أحدهما من الآخر معلومات حول أبناء القبائل الذين أصبحوا يصّنفون بما يُعرف اليوم بالعالم الرابع. وفي حالاتٍ كثيرة قد يُعزى إلى الأنتروبولوجي مكان الصدارة إذا ما تبيّن أن هناك نقصاً في الوثائق؟ غير أنّنا نجد، من جهة ثانية، أنّ أبناء عددٍ من القبائل قد أسهموا، طويلاً وعلى نحو فاعل في النشاط الاقتصادي والسياسي لدول وإمبراطوريات عدّة، مخلّفين بذلك أثراً مهمّاً في سجلّات المحفوظات، قد يَرقى، أحياناً، إلى تكوين تاريخهم الخاص وفقاً لتسلسله الزمني. ويبدو أنّ المؤرّخين والأنتروبولوجيّين على قدم المساواة، في حالاتٍ كهذه؛ فهؤلاء الأخيرون قد اقتحموا مجال التأريخ، أيضاً، عندما سعوا إلى إزالة الغبار عن سجلّات

(*) عن: Ph. S. Khoury, J. Kostiner: Tribes and state Formation in the Middle East, 1991.
وترجم المقال الأستاذ جهاد الترك.

(١) هذا البحث هو نسخة معدّلة من المقال الذي قدّم إلى المؤتمر أقامته جامعتا هارفرد وأم. أي. تي حول القبائل ونشوء الدول، والذي نشر فيما بعد في الكتاب المذكور سابقاً.

المحفوظات والحوليّات وتدوين المرويّات الشفهيّة بحثاً عن المعلومات، وصولاً إلى إغناء بياناتهم عن المتغيّرات الثقافية والاجتماعية بالعمق المطلوب. وفي السياق نفسه، فإنّ المؤرّخين، وقد بدوا غير راضين عن «الحقائق» الهزيلة المستنبطة من المواد المذكورة، راحوا يُغنون تأويلاتهم بمقاربات إثنيّة ونظرية مستمدّة من حقل الأنتروبولوجيا.

غير أنّ هذا التعاون لم يكن كلّه درباً مفروشةً بالورود. فبينما لم يتحلَّ الأنتروبولوجيّون، أحياناً كثيرة بميزتي الدقّة والتشكك كما يجدُرُ بهم أن يفعلوا أثناء استخدامهم شتّى الدثائر، أقدم المؤرّخون، بين الحين والآخر، على توظيف نظريّات أو مفاهيم انتروبولوجيّة غير ملائمة أو مثيرة للجدل أو تجاوزها الزمن؛ ليس أقلّها مفهوم «القبيلة» و«القبليّة». ويشير هذان المصطلحان إلى فئة من المجتمعات البشرية كانت دراستها، في الماضي حكراً على الأنتروبولوجيا، غير أنّ الأنتروبولوجيين أنفسهم، قد أبدوا من الاختلاف ما جعلهم عاجزين عن الاتّفاق على كيفية تعريف هذين المفهومين. ولا غرو، في هذه الحال، إذا ما وجدنا أنّ تبايُناً واسعاً في الآراء قد نشأ بين المؤرّخين وعلماء السياسة وآخرين أبدوا اهتماماً بـ«المجتمع القبلي»، عند معالجة هذين المفهومين. وقد أُثيرت مشكلات أخرى تتعلّق بمفهوم «الدولة»، يمكن ردّها، في المقام الأوّل، إلى علماء السياسة والمؤرخين لأنّها تندرج في صلب اهتماماتهم أكثر من سواهم. وإذا ما أُريد لحوارٍ أو تعاون منهجيين أن يؤتيا الثمار المرجوّة منهما، فقد يصبح ضروريًّا، والحال هذه، الإحجام عن محاولة الاتفاق على صياغة التعريفات (ثبت من تجربة الأنتروبولوجيين، على هذا الصعيد، أنّها محاولة عقيمة ومضجرة في آن معاً) والشروع في معاينة الافتراضات الكامنة خلف شتّى الاستخدمات، إضافةً إلى المصادر المستمَدَّة منها.

ومهما يكن، فإنّ عدداً من القضايا النظريّة العامة غالباً ما يترافق مع مفهوم «مسألة القبيلة»، ومفهوم آخر ملحق به، هو «نشوء الدولة». ولا بُدَّ من أن نتساءل، في هذا المجال، عمّا إذا كان بمقدور الأنماط القبليّة أن تبلغ، بالضرورة، شأواً بعيداً في نزعتها نحو التشرذم والمساواة واللامركزيّة والحكم الذاتي، في مواجهة الدولة التي تعتبر مصدراً لعدم المساواة والسلطة المركزية والحكومية؟ ولا

بدّ من الاستفسار، على نحو مماثل، عمّا إذا كان بمقدورنا أن نـذهب بعيداً في الإفادة من تحديد القبائل على قاعدة علاقاتها مع الدول، أو على نحو معاكس؟ وأيضاً هل ثمة ما يشير إلى أنّ القبائل تعتبر، في حد ذاتها، نذيراً بتشكّل الدولة في سياق التطوّر التاريخي، أو كما زعم بعض الكتّاب بأنّ القبائل صنيعة الدولة[٢]؟ أو هل يُعزى نشوء الدولة إلى عامل الطبقات الاجتماعيّة، أم أن هذه الأخيرة قد ظهرت بفعل تكوّن الدولة؟ ما هو الدور الذي تضطلع به القبائـل في صيرورة نشوء الدولة (خصوصاً في ظلّ تشابك العوامل المتنافرة، تصاعد وتـيرة انعدام المساواة على مستوى الهرميّة البطركيّـة والاتجاه إلى مؤسّسـة السلطة على قـاعدة المركزيّة) الذي يؤدّي إلى تكوين الاتحادات، والدول المشكّلة حديثاً، و«الدول الثانوية»[٣]؟

إن مفـاهيم: «القبيلة» و«القبلي» و«الـدولة» التي اسـتخـدمت للتعبير عن التباين في الأشكال الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والسياسيّة في الشرق الأوسط وفي أيّ مكانٍ آخر في العالم، على نطاق واسع، تنفذ إلى عمق هذه القضـايا المذكورة آنفاً. وفي هذا ما يشير إلى أنّنا إذا ما توخينا مقاربةً موضوعيةً في هذا الاتجاه، فإنه يجدر بنا أن نأخذ في الاعتبار الكيفيّة التي نعرِّفُ بها هذه المفاهيم ومن ثم استخدامها. وفي كل الأحوال، فإننا سنعمد أوّلاً، في هذا المقال، إلى معاينة المفاهيم الأساسيّة للقبيلة كما يجري تداولها بين الانتروبولوجيّين، ثم نتبيّن شتّى استخدامات هذا المصطلح على مستوى المعالجات الأكاديميّة والإداريّة لمجتمعات الشرق الأوسط، إضافةً إلى التقاط دلالات ألفاظ مختلف المصطلحات المحليّة التي تشير، بشكلٍ أو بآخر، إلى القبيلة. وسأعتمد الإيجاز فيما يتعلّق بمفهوم الدولة، ليس لأنه أقلّ إثارةً للجدل، ولكن بسبب أنّـه استحوذ عـلى تغطيـةٍ أنسَب في مقالاتٍ أُخرى من هذا الكتاب. وبعد ذلك سأنتقل إلى تسليط بعض الأضواء على مسألة القبيلة ونشوء الدولة باللجوء إلى مناقشة عددٍ من المساهمات التي تقدّم

(٢) انظر: على سبيل المثال، Morton Fried, The Notion of tribe (Menlo Park, Calif., 1975) & «The state, the Chicken, and the Egg: Or, What Came First? in Ronald Conen and Elman R. Service, eds., Origins of the State (Philadelphia, 1978).

(٣) Fried, Notion, and Coven and Service, Origins.

بها مؤرّخون استخدموا مفاهيم أنتروبولوجيّة. وأخيراً سأعمد إلى معاينة بعض المقدّمات الأساسية التي أدّت إلى تشكيل الاتحادات والدول بين تجمُّعات القبائل في الشرق الأوسط.

القبيلة والدولة في الأنتروبولوجيا

اكتفى الانتروبولوجيّون باستخدام أدواتهم المعرفيّة الخاصة للتأكيد على أصالة معاييرهم المتباينة، فلم يفلحوا في الاتفاق فيما بينهم على التوصل إلى ما يمكن أن يكون تعريفاً للقبيلة، على نحو عام. ويبدو أنّه من الصعوبة بمكان الوقوع على تعريف تحليلي (أُسوةً بسائر المفاهيم ذات المنحى الشامل) يأخذ في الحسبان التصنيفات المحلّية، ثم يُستخدم على نطاقٍ واسعٍ وفاعل في أغراض المقارنة والتبويب.

وفي واقع الأمر، فقد استقطبت «الدولة» اتفاقاً أوسع حول طبيعتها الأساسيّة من حيث إنها كيان ينتشر على بقعةٍ محدَّدة من الأرض، تقوم فيها حكومة مركزيّة إضافة إلى بنية مُشرعة على قوى متعدّدة ذات وجود معترف به، تتكوّن، عادةً، من مختلف الطبقات الاجتماعية والجماعات ذات الثقافة الإثْنيّة المتباينة. وقد زعم بعض المفكّرين أنّ المفاهيم الحديثة المستمدّة من وظيفة الدولة المعاصرة لا يمكن أن تنطبق على أنظمة الحكم التي سادت في الشرق الأوسط قبل مرحلة التحديث من حيث السلطة المركزيّة وأشكال الحكومة ووظائفها وإيديولوجيتها. ونظراً إلى أغراض هذه الدراسة، فإنّنا سنعتمد مفهوماً للدولة يأخذ في الاعتبار توافر حدود إقليميّة فيها (بغض النظر عما قد يشوبها من تحديد جغرافي مبهم)، وحكومة مركزيّة (بغضّ النظر عن ضآلة تأثيرها أو محدوديّة أهدافها) وكتلة بشريّة متفاوتة المناشيء والجذور.

وقد تداول الانتروبولوجيّون، على نطاق واسع، ثلاثة مفاهيم رئيسيّة عن القبيلة، قد يكون أكثرها شعبيًّا في اللغة الانكليزيّة ما يتماثل منها ـ وإن على نحو فضفاض ـ مع معادلة شائعة الاستخدام تجمع بين طرفيها القبيلة والمجتمع

البدائي؟ وقد اعتمدت هذه الأخيرة أداةً للدلالة على التجمّعات السكانيّة المنتشرة في أنحاء كثيرة من العالم قبل المرحلة الكولونياليّة. ووفقاً لهذا التصنيف، فقد جرى تقسيم سكان بلدٍ ما أو قارةٍ ما إلى «قبائل» لا تستقيم مواصفاتها إلّا بكونها تجمّعات ذات هويّة ثقافية ـ لغويّة محددة؟ وغالباً ما تكون في موقع التصادم مع «الدول» التي تعتبر، في حدّ ذاتها، تعبيراً عقلانيًا عن البُنى السياسية في العالم المعاصر. وعادةً ما يُعزى نشوء الدولة بين قبائل كهذه إلى مؤثّرات تتوغّل في نسيجها من خارجها. ومهما يكن، فإنّ مقاييس كالبنية السياسية والايديولوجيا وما شابه لمقاربة هذا النوع من «القبائل»، لا يمكن أن يعوّل عليها كثيراً، بسبب أنّ «القبائل الإفريقيّة»، على سبيل المثال، تتراوح في حجمها البشري بين مئات عدة وبضعة ملايين، كما تتأرجح في تركيبتها الوظائفيّة بين زُمَر متشرذمة تعتمد في معيشتها على الصيد أو الالتقاط، وتجمّعات تندرج في إطار ما يسمى بالدولة. إضافةً إلى ذلك، لا بدّ من التنويه بمفاهيم معاصرة أكثر ملاءمة (وإن بدت غير كافية في حدّ ذاتها) كـ«المجتمعات الإثنية» و«السكان» و«الأمة» أو «الجنسيّة».

وقد صيغ المفهوم الثاني على نحو أدقّ، فهو يشير إلى أنّ القبيلة تنطوي على نموذج اجتماعي محدّد ينحو، في العادة، منحى تطورياً يجعل «القبائل» بما لديها من تقنيات إنتاجية قديمة وبُنى سياسية تقوم على قاعدة العشيرة والسواسية قادرة على أن ترتقي، في ظروف معيّنة، من مجرّد حفنة من صيادين إلى موقع أكثر تعقيداً يتجسّد في المرؤوسيّات والدول. ويُذكر أن أبرز ما يميّز هذا النموذج من القبائل، غلبة تقاليد القرابة وانتقال الملكيّة بالتوارث، التي تصبح ركيزةً في البناء السياسي والاجتماعي؛ غير أنّ قيماً كهذه سرعان ما تُستبدل بها إجراءات أُخرى أهمّها: الشروع في تثبيت الحدود الإقليميّة والسلطة ذات الهرميّة البطركيّة؛ وهاتان حالتان تلازمان نشوء الدولة.

أمّا المفهوم الثالث الذي أصبح شائعاً في أدبيّات الانتروبولوجيا الاجتماعيّة في بريطانيا، خصوصاً بعد المساهمة التي قدّمها الباحث إيفانز بريتشارد Evans Pritchard عن قبائل «النوير» السودانية، فهو منهج يعتمد التحليل الكلاسيكي إذ يدور حول التجمّعات السياسية التي تكتسب خصوصيتها بفعل قيام حدود إقليميّة

وآليّات معترف بها تنظّم الاستيطان وتقنّن المنازعات على حدٍّ سواء. وفي هـذا السياق، يُلاحظ أنّ كلاً من هذه القبائل تتفرّع إلى وحدات قبليّـة أصغر عنـد مستويات بنيويّة معيّنة، انتهاءً بالجالية المحليّة، وأنّ كلاً من هذه الفروع تتشكّل من داخله طائفة مهيمنة تمارس انتقال الملكيّة بالتوارث. وبدورها، تتحرر هذه الأخيرة، في كل قبيلة على حدة، من طغيان الانتماء إلى وحدة العشيرة، فتتفكّك إلى الحدود الذريّة الدنيا؛ وغالباً ما تتجنّب الأكثريّة الساحقة من هؤلاء، السكن في المقاطعة التي يهيمن عليها الفرع الأم، لذا نراهم يعقدون العزم على انتقاء مكان آخر لسكناهم؛ وقد تبينّ إيفانز بريتشارد، على هذا الصعيد، الإطار الذي يشكّل الخصائص الموضوعيّة لهؤلاء بعيداً عن القبائل المذكورة وفروعها، ببنيتها السيـاسيّة ـ الاقليميّـة[٤]. وتختلف هذه القبـائل ـ عـلى وجه التحـديـد ـ عن المرؤوسيّات والدول في افتقارها إلى سلطة مركزيّة، كما أنّ انخراطها في عمليّة الاستحواذ على سلطة كهذه، يشير، من ناحية أخـرى إلى تحوّل في بنيتهـا إلى مصاف أشكال سياسيّة أكثر تعقيداً.

وقد أقدم بعض الأنتروبولوجيين عـلى صياغـة تعريف «للقبيلة» (أو أنّهم استخدموا هذا المصطلح خالياً من مشقّة إيجاد تعريف له) بما يتناسب مع تحليلاتهم الذاتية التي تتناول مجتمعاً بعينه، وفي هذا ما يشير إلى أنّهم غالباً ما لجأوا إلى تأويل مصطلحات محلّيّة معيّنة بما يخدم توجهاتهم. ومما يدعو إلى الأسف أنّ أحداً يجب ألّا يتوقع ـ لأغراض الدراسة المقارنة ـ أن يكون ثمة تماثُل بين تجمّعات تسمّى «قبائل» على مستوى خصائصها، أو أن يعتقد بأن استخدام مصطلح كهذا من شأنه أن يؤدّي إلى نتيجة موضوعيّة فيما يتعلّق بأهداف التبويب والمقـارنة. وفي الواقع، يجدر بنا أن ننظر بجدّية إلى ما كان قد حذّر منه إي. آر. ليتش E.R. Leach منذ ثلاثين عاماً «يُخيّل إليّ أنّه ضرب من الوهم الأكاديمي، أن ندّعي ـ في وضع اثنوغرافي «طبقي» ـ أنّه بمقدور أحدنا أن يعثر على «قبائل» مميزّة موزّعة على الخريطة على نحو متناسق، بحيث «تفصل بينها حدود واضحة المعالم. . . وفي ظني

(٤) E.E. Evans-Pritchard, The Nuer (Oxford, 1940).

الشخصي أنّ الإنـتروبولـوجيّين - عـلى الأغلب - لم يتبيّنـوا وجـود قبيلة مـا إلاّ لاعتقادهم المسبق بأنّ انتشار هذا النموذج من الكيانات الثقافية أمر بديهيّ واجب الوجود».

وبناءً عليه، فإنّ قبائل كثيرة كهذه تصبح، بشكلٍ أو بآخـر، ضرباً من الأوهام السوسيولوجيّة(٥). ولذلك، فإن كتّاباً كثيرين عمدوا، منذ تلك اللحظة، إلى الإشارة إلى أن عدداً من القبائل في إفريقية وفي أمكنةٍ أخرى، هي ابتكارات من صنع دوائر الاستعمار أو من نسج خيال الانتروبولوجيّين(٦).

القبيلة والدولة في الشرق الأوسط

لم يحدث مرةً في التاريخ أن كانت التجمُّعات التي تسمّى قبائل في الشرق الأوسط، كيانات معزولة قوامها بشر «بدائيون» يعيشون بعيداً عن أيّ احتكاك مع الدول السائدة، آنئذٍ، أو من يمثلها. والأصح هو الاعتقاد بأن الدول والقبائل قد تعايشت على نحوٍ من نظامٍ مشترك، وإنْ على شيءٍ من عدم الاستقرار. وفي هذا السياق يُشار إلى أنّ ملاحظات الباحثة آن لامبتون A.K.S. Lambton حول إيران تنطبق، عموماً، على معظم الشرق الأوسط: «لقد كانت السيطرة على العامل القبلي واحدة من أكثر مشاكل السلطة ديمومة... وقد أوكلت الدول - باستثناء من تمتّع منها بنفوذ قويّ - إلى رؤساء القبائل، مسؤوليات مباشرة لإدارة المناطق التي يشرفون عليها. ويتكشّف التاريخ الإيـراني - في أحد مـلامحه - عن نـزاع بين العناصر القبليّة والحضريّة. وقد إستمر على نحو متعاقب وبأشكال ملطّفة، حتى يومنا هذا. وغنيٌّ عن الذكـر، أنّ عدداً من الأسر الحـاكمة الإيـرانية لم تتسلّم السلطة إلاّ بمعونةٍ قبليّة. وفي كلّ الأحوال، فقد أثبتت القبائل أنّها عاجزةٌ عن تشكيل قاعدة راسخة يمكن أن تشكّل مرتكزاً لبناء مستقبل بلدٍ ما(٧).

(٥) E.R. Leach, Political Systems of Hisuland Burma (London, 1954).
(٦) انظر، على سبيل المثال، June Helm, ed., Essays on the Problem of Tribe (Seattle, 1968)
(٧) A.K.S. Lambton, Islamic Society in Persia (London, 1954), p. 6.

ومهما يكن؛ فقد كانت «المسألة القبليّة» ودور القبائل وزعمائها كـأطراف أساسيّين أو وكـلاء لدول عـدّة في التاريخ السياسي للشرق الأوسط، محـوراً لدراسات كثيرة مسهبة. فإذا ما حصل، على سبيل المثال، أنّ حكّاماً في الشرق الأوسط، قد انشغلوا بمشكلة قبليّة، يمكن القول، عندئذٍ، بأنّ القبائل تعاني من مشكلة وجود «الدولة» على نحو دائم. ولا نقع ـ في هـذا المجال ـ عـلى قبيلة واحدة، على الأقل، لم تخضع في القرون الماضية، لتأثيرات تهبّ عليها من أيّ دولةٍ كانت. وفي هذا ما يدلّ، في الوقت عينه، على أنّ «مشكلة الدولة» هذه، قد تكشّفت عن دور مهم اضطلع بتشكيل المؤسسات القبليّة أو تفتيتها أو إخضاعها لتحوّلات كثيرة. ولذلك، فإنّ التمعّن في معالجة المنحى القبلي في مرحلة نشوء الـدولـة في الشرق الأوسط، يستلزم، بـالضرورة، الكشف عن الـدور الـذي اضطلعت به الدول في «تكوين القبائل» أو تفتيتها.

وإذا ما توخّينا تبيان ما تعنيه «القبيلة» في أدبيات الشرق الأوسط، لوجدنا أنّها ذات مـردود قليل عـلى مستوى دلالات أنـظمة الإنتـاج والثقـافـة والبنيـة السياسية. ويشدّد إيكلمان Dale Eickelman على محدِّدات أربعة للقبيلة في الشرق الأوسط: مفاهيم تحليليّة انثروبولوجيّة، مفاهيم إداريّة حكوميّة، إيديولـوجيّات محلّيّة بارزة، ومفاهيم عمليّة محلّيّة(٨).

وفي واقع الأمر، فإنّ أول هذه المحدّدات المشار إليها آنفاً (القبيلة كمجتمع بدائيّ يتميّز بإطار محدّد من الخصائص اللغوية والثقافيّة) لا يمكن أن يستخدم على نحو ملائم، للدلالـة على التجمّعـات اللغويّـة ـ الثقافيّـة في الشرق الأوسط، كالعرب والبربر والأتراك والفرس والأكـراد والبلوش، التي يصعب إدراجها في خانة القبائل أو المجتمعات البدائيّـة. وعلى الـرغم من صعوبـة تصنيف هذه التجمّعات الأثنيّة، أو السكان، أو الجنسيات في دائرة القبائل، فإن هذا المصطلح الأخير غالباً ما يستخدم ـ على نحو شائع ـ للدلالة على المجموعـات الرئيسيـة المتفرعة عنها. إضافة إلى ذلك، فإن المقاييس المعتمدة لإطلاق صفة «القبيلة» على

(٨) Dole F. Eickelman, The Middle East: An Anthropological Approach, 1st ed. (Englewood Cliffs, N.V., 1981), pp. 88-89, حيث يشرح المفاهيم بنظام مختلف.

هذه التجمّعات، تتراوح بين شخص وآخر؛ فعلى سبيل المثال، يميل عدد من أنتروبولوجيّي الشرق الأوسط إلى اعتماد مبدأ القرابة بين فريق من الأفراد، كمفهوم للقبيلة، وهو النموذج الكلاسيكي للمجتمع القبليّ بين العرب في الشرق الأوسط، على وجه العموم، وفقاً لمقولة ابن خلدون، على هذا الصعيد، وفلسفة إميل دركهايم Emile Durkheim حول التضامن العفوي. ولا يجدر بتجمُّعٍ كهذا أن يستحوذ على حدود إقليميّة واضحة، أو أن يتوحّدَ، سياسيًّا، في ظلّ هيمنة زعيم واحد؛ ويُشار، في هذا السياق، إلى أنّ عدداً من أنصار هذا المفهوم، يحجمون عن استخدام هذا المصطلح للدلالة على أيّ تجمّع لا تتوافر فيه شروط مستمدّة من أيديولوجيّة القربى هذه. وعلى هذا الصعيد، لا بدّ من القول، إنّ أبرز ما يميّز مجتمع العرب القبليّ، هو أن تتوافر فيه أصول النسب القبليّة على نطاق واسع. وأصدق دليل على ذلك، أن تجمّعات ضخمة غير عربية هي «البختياري» التي يبلغ تعدادها نصف مليون نسمة، أو تجمّعات أكثر ضخامة هي «الدوراني» - وتنتسب إلى الباشتون - وتعدّ حوالى مليوني نسمة، تُسمّى «قبائل» أُسوة، على سبيل المثال بالقبيلة العربية التي تُدعى «الروالة» ولا يزيد عدد أفرادها عن مائتين وخمسين ألفاً. بينما يعمد مفكّرون آخرون - وقلّة من الأنتروبولوجيّين - إلى استخدام هذا المصطلح للدلالة على التجمّعات التي تتماثل في ضخامة الحجم - على نحوٍ ما - كتجمعات «القشقائي» و«الخامسة» و«الشاهسفان» أو تجمعات أخرى مثل «القِزلباش» على قاعدة توحدها ضمن محدّدات سياسيّة - إقليميّة وزعامة واحدة، على الرغم من افتقارها إلى أصول النسب - كما هي الحال لدى القبائل العربيّة - إضافةً إلى تغاير عناصرها وتداخل جذورها.

عند هذا الحدّ من التجمّعات الثقافيّة - السياسيّة التي تتراوح أعدادها بين مائة ألف فما فوق، يبرز خلاف حاد حول ما إذا كان ضروريًّا تعريف القبائل على قاعدة انتمائها الثقافي (أيديولوجيّة النسب) أو البنيوي (الزعامة أو الوحدة الإقليمية - السياسيّة). ويبدو أن كتّاباً آخرين - أحجموا عن اتخاذ أيٍّ من هذين الموقفين - قد اعتمدوا تصنيفاً للقبائل يندرج تحت بنية سياسيّة أقلّ مستوى من تلك المذكورة آنفاً، مشيرين بذلك إلى أنّ التجمّعات الأكثر ضخامة (بغض النظر عن أُسُسِها

ذات المعالم الواضحة) هي عبارةٌ عن اتحادات قبليّة (علماً أنّ إدارتها المركزيّة ذات البطركيّة الهرميّة، تؤهلّها لأن تُصنّف في دائرة المرؤوسيات أو الدول الثانويّة) وهكذا، لدى تطرّقنا إلى تجمعات كهذه في إيران، مثلاً، فإنّ كلاًّ من فريدريك بارث Fredrick Barth (في مساهمته عن «الخامسة») وجين ر. غارثوايت Gene R. Garthwaitt (في مساهمتها عن «البختياري») ولواس بك Lois Beck (في بحثه عن «القشقائي») ورانيولد لوفلر Reinnold Loeffler (عن بوير أحمد) وريتشارد تابر Richard Tapper (عن «الشاهسفان») يستخدمون جميعاً، مصطلح «القبيلة» للدلالة على تجمعات لا يزيد عدد أعضائها عن بضعة آلاف نسمة(٩). ويُشار إلى أنّ تجمعاتٍ كهذه غالباً ما تعمد إلى الدمج بين الحدود الإقليميّة والوحدة السياسيّة ـ تحت إمرة زعيمٍ واحد ـ وأيديولوجيا تتعلّق بتقاليد النسب المشتركة.

وتتمحور النظرة «الإدارية» إلى المجتمع القبلي، بوجه عام، حول مقولة تزعم أنّ هذا الأخير أدنى مرتبةً من مثيله الحضري الذي يُعتبر أُنموذجاً للرقيّ الإسلامي. وبينما كانت المدينة مصدراً للسلطة والنظام والانتاجيّة، كانت القبائل تختزن، في داخلها، نزعةً نحو الثورة والحِرابة والتخريب، قد تُعزى إلى قسوة موطنهم وبُعْده عن أسباب التحضُّر، إضافةً إلى انخفاض حادٍ في مُزاولة العمل المنتج، وهي صفة ملازمة لطبيعة الحياة آنئذٍ. ومهما يكن؛ فإنّ رأياً كهذا قد يكون مبرراً من وجهة نظر السلطات القائمة، غير أنّه لا يعدو كونه سطحياً وينطوي على عموميّاتٍ مبالَغٍ فيها.

بعيداً عن هذه الصورة، تتباين المفاهيم التي صيغت حول القبائل على نحو حاد. فكثيرٌ من الكتّاب والمؤرخين والأنتروبولوجيين والإداريين والمنتدَبين السياسيين والرحّالة، قد سعوا من خلال خبراتهم السابقة وشخصياتهم وأهدافهم ـ إلى إقامة الدليل على معايناتهم القبلية أو ترتيبها في نسق منهجي عام، ونادراً ما وجدوا أنّهم في حالة صدام مع المفاهيم القبليّة المتباينة ـ على نطاق واسع ـ التي

(٩) Fredrick Barth, Nomads of South Persia (London, 1961).

سبق أن عـايشوهـا عن كثب[١٠]. ويُعرف أبنـاء القبائـل بألقـاب شتّى. فهم يُسَمَّون، في بعض المناطق: بروّاد الجبال الأشاوس، وفي مناطق أخـرى، فهم البدو الذين يرتادون المراعي في الصحاري الشاسعة. وقد اكتسبت بعض القبائل شهرتها من جرّاء إراداتها الحرّة ومؤسّساتها الديمقراطيّة؛ وباتت تُعرف في مواطن عدة بنمطيّة اتحاداتها الراسخة وقوة دعائمها بقيادة زعماء ذوي نفوذ وأرستقراطيّة. وفي بعض أنحاء الشرق الأوسط، يكتسب أبناء القبائل شهرة ذائعة ـ ولكنْ على نحو سيّء السُمْعة ـ بسبب انصرافهم عن الدين وإحساسهم باللامبالاة إزاءه، غير أنّهم يُعرفون ـ في مناطق أُخرى ـ بتشبثهم بالإسلام إن لم يكن بتعصُّبهم لـه. ويبدو أن هناك جانباً من الحقيقة في هذه الأنماط القبليّة إلى الحد الذي يمكّننا على الأقلّ، من إجراء مقارنة بين القبائل المنتشرة في أصقاع عدّة، ومع ذلـك فإنّها تحتمل أوجُهاً من المبالغة والاستثناءات.

وثمّة مفهوم مُغرق في توجّهه الأكاديميّ والاجرائي عن بعض قبائل الشرق الأوسط، مفاده أنّ القبيلة تعبّر عن البعد السياسي للبداوة الرعويّة، بما يؤدي إلى الاعتقاد ـ على نحو مألوف ـ بأنّ ما يسمّى «بالقبائل» مرادف للبدو[١١]. وقد أشار عدد من المعنيين إلى الكيفيّة التي تجعل من جغرافية عدد من بلدان الشرق الأوسط وبيئتها كذلك، مكاناً مناسباً للبداوة الرعويّة؛ ذلك أنّ عاملي: المناطق الطبيعيّة والمناخ يحولان دون زراعةٍ دائمةٍ لأراضٍ شاسعة في ظلّ ظروف غير صناعيّة، فتصبح أكثر ملاءمة لرعي الماشية موسميًّا. وبما أنّ مساحةً ضئيلةً من هذه المراعي تصلح للزراعة من قِبَل مستوطني القرى، فإنّ مساحاتٍ متراميـةَ الأطراف من السهوب والأراضي شبه الصحراويّة والجبال تصبح ملاعب للبدو الـرحّل ذوي النُجعة الدائمة بحثاً عن الماء والكلأ. وقد ظلّ هؤلاء يُعدّون عشرات الملايين

(١٠) للاطلاع على الأنماط الخاطئة التي استخدمها الوكلاء البريطانيون من أصل هندي لمقاربة الأفغان على الحدود الغربية ـ الشرقية، انظر:
Malcolm Yapp, «Tribes and States in the Khyber, 1838-1842».

(١١) من أجل مقاربة اقتصادية وبنيوية للقبيلة، انظر:
Emanuel Marx, «The Tribe as a Unit of Subsistence».

حتى وقت قريب، كما أنّ معظمهم كان يخضع لبنى سياسيّة يتولّى فيها زعماء مقاليد الأمور. إضافة إلى ذلك، يصحّ القول في تاريخ الشرق الأوسط إنّ القبائل (وفقاً لمفاهيم سياسيّة) قد طوّرت قاعدةً اقتصاديّةً رعويّـةً وسلكت في حياتهـا مسلكاً بدوياً.

بيد أنّه في عددٍ من البلدان (كاليمن وأفغانستان والجزائر) كانت تجمّعات قبليّة رئيسيّة يتراوح وضعها البنيوي بين اعتماد السواسيـة قاعـدةً للتعامـل بين أفرادها، أو تجمعات ذات أصول نسبية ثابتة لا زعيم لها، أو مرؤوسيّات ذات طبقات اجتماعيّة راسخة على درجةٍ عاليةٍ من مركزيّة السلطة؛ قد تحوَّلت، منذ زمن، إلى مستوطنات زراعيّة لا تُلمّ، كثيراً، بأمور الرعي أو البداوة. وبعبارةٍ أخرى، على نحو ما توصل إليه بارث Barth وآخرون، فإن القبليّة هي أكثر ما تحتاج إليه البداوة، والعكس ليس صحيحاً بهذا[١٢] المعنى. ويجدر بنا، على هذا الصعيد، أن لا نعوّل كثيراً على ما بين عنصري البداوة والقبليّة من أسباب التأثّر والتأثير، بقدر ما بين هاتين، من جهة، والدولة المركزية، من جهة ثانية، من علائق وظائفيّة. وإضافةً إلى ذلك، فإنّ النشاط الانتـاجي الذي نقـع عليه في النمط الـرعوي، أو طـريقة العيش كـما تتجلّى في البـداوة، لا يمكن أن يؤديّـا «بالقبائل» إلى ما يمكن أن يشكّل، بالضرورة، نسقاً تنظيميًّا على مستوى بنياتها المتعددة، بغض النظر عمّا إذا تمّت مقاربتها بمفاهيم سياسية تـأخذ في الاعتبـار عوامل كالحدود والزعامة، أو ثقافية كأصول النسب والوراثة. ولطالما أربك البدو (بترحالهم الدائم) وأبناء القبائل (بولائهم لبعضهم البعض أو لزعمائهم) الدول المحيطة، بقلّة انضباطيتهم، ممّا جعل هذه الأخيرة تُقْدِمُ على تصنيفهم في خانةٍ واحدةٍ ليسهل عليها إدارةُ شؤونهم؛ أو كما حصل، مراتٍ عدة، عندما أوجدت هذه الدول تجمّعات قبليّة لم تكن موجودةً من قبل، وعيّنت زعماء لها؛ علماً أنّ بعضها لم يخضع، في السابق، لرؤساء من هذا النوع.

ولا يزال أكاديميون وإداريّون كثر، يحتفظون بنظرة إيجابيّة عن القبائل في

(١٢) Fredrik Barth, «Nomadism in the Mountain and Plateau Areas of South West Asia».

الشرق الأوسط. ومن الطريف، أنّ جلّ ما يسعى إليه هؤلاء، هو أن يروا هذه القبائل وقد اتخذت لنفسها أماكن ثابتة على الخريطة، تتحرّك في إطار جغرافي محدد، ونادراً ما يَعتور عضويتها تغيير يُذكر؛ وكذلك فهم يلجأون إلى استخدام مفاهيم مقننة لأغراض التصنيف والمقارنة (سبق أن أوردنا تحذير ليتش Leach من اعتماد هذا المنهج). وقد لخّص بازيل نيكيتين Basile Nikitine المشكلات التي يواجهها المؤرخون والأنتروبولوجيّون على هذا الصعيد: «إنّ مصطلحات الوحدة الإثنية والتنظيم السياسي لم يكونا الشيء نفسه مفهوماً في عالم الإتنولوجيا الآسيوية. ففي لحظاتٍ معينةٍ كان المصطلحان يعبّران عن اتحاداتٍ رجراجة. وفي الوقت نفسه فإن هذه الأسماء ما كانت تحتوي على أمرٍ جوهريٍ أو مؤكد... ثم إنّ مسألة الزعامة ما وجدت لها حلاً في حِقَب الأزهار أو الاضمحلال. ومن جهةٍ ثانيةٍ فإنّ المتغيرات الناجمة عن التطور التاريخي من جهة، وعن تعديلات التجمع والتشرذم؛ كل ذلك يبقى تفسيره متعلقاً بما يخرجه الباحث من جيبه من تأويلات»(١٣).

ويميل حكّام الدول إلى الاعتقاد بأنّ التجمعات الرعوية والأقليات غالباً ما تمحض تجمعات سياسية مماثلة أو زعماء آخرين، ولاءاتها (وفقاً لهذا المنظور، يتوجب على جميع من يستوطن أرضاً ما، حتى وإن استقلّوا بها أو أعلنوا سيادتهم عليها، أن ينتخبوا ممثلين عنهم، وأن تكون لديهم نماذج محدَّدة من الأشكال التنظيمية). وعلى هذا الصعيد، بإمكاننا أن نتبيّن، في الشرق الأوسط، تاريخاً يتجاوز مثيله في بقاع أُخرى من العالم، من حيث إقدام الدول على ابتداع التجمّعات القبليّة وتعيين زعماء لها لأغراض سياسيّة وإداريّة على حدٍّ سواء. وغالباً ما تُدرج قبيلة «شاهسفان» في إيران ضمن البنى المصطنعة التي أوجدها الشاه لتمحضه ولاءً شخصياً؛ ولا غرو أن مسألةً كهذه، هي واحدة من أكثر الحالات المماثلة توثيقاً في الشرق الأوسط في ما يتعلّق بالهويّة الإثنيّة أو القبلية التي ابتكرتها أقلام المؤرخين والأنتروبولوجيين(١٤). وفي السياق نفسه، وعلى صعيد

(١٣) Basile Nikitine, «Les afshars d'urumiyeh», Journal Asiatique 214 (1929): 122-123.
(١٤) Richard Tapper, «Shahsevan in Safavid Persia», Bulletin of the school of Oriental & African Studies 37 (1974): 321-354.

الابتداعات الإداريّة التي جاء بها هؤلاء، فقد جرى تصنيف عدد من القبائل وزعمائها على نحوٍ لا وجود له إلّا على الورق. إضافةً إلى ذلك، فإنّ عدداً من أسماء القبائل التي وُجدت مدوّنة في كتابات هؤلاء (مؤرّخين وأنتروبولوجيّين) توحي بأنّ ثمة تناغماً في بنياتها، وهو لا يعدو كونه إجراءً إدارياً غير أنّ تصنيفاتٍ كهذه لا بدّ أن تشوّه الحقيقة ـ على نحو ما ـ لأنّها تعمل على إخفاء فروقات جوهريّة كانت قائمةً بين الثقافة والمجتمع.

إنّ طبيعة المفاهيم المحليّة التي تخصّ القبيلة ـ سواء أكانت إيديولوجيات واضحة المعالم أو أفكاراً عمليّة يجري التعبير عنها عفوياً ـ غالباً ما طُمست بفعل رغبة جامحة تملكت الانتروبولوجيّين والمؤرّخين والإداريين، لصياغة مفاهيم ـ على نحو ثابت أو متناغم ـ يمكن استخدامها للدلالة على التجمعات السياسية. ويبدو أن أشخاصاً كهؤلاء، لا يتورّعون عن الاعتقاد بأنّ القبائل محكومةٌ، بالضرورة، بنمط من البطركيّة الهرميّة والتجزؤ المستمر (يشيرون إلى ذلك بمصطلحات جاهزة للدلالة على التجمعات القبلية في مستويات عدة) يمكن أن يُترجم ـ على سبيل المثال ـ إلى صيغ أخرى كالاندماجات القبلية، والقبيلة، والعشيرة، والنسب، والبطن وما شابه.

ومن المؤسف ألّا تكون التصنيفات المحليّة في الشرق الأوسط (ومنها ـ على سبيل المثال ـ القبيلة، الطائفة ... الخ، على نحو أكثر تحديداً من مثيلاتها في اللغة الانكليزية كـ«العائلة» و«التجمع» وغيرها). وينسحب هذا الأمر كذلك على ما يتفرّع من مصطلحات ثانوية (عادة ما تُعرف بوضوح معانيها) تبدو ـ في الأغلب الأعم ـ على شيءٍ كثيرٍ من الغموض حتى على مستوى دلالاتها الوظائفية، اقتصاديةً كانت أو سياسية أو نسبيّة أو ثقافية. وهذا ما يذكّرنا بمثيلاتها المتداولة في اللّغة الانكليزية المحكية التي تكثر فيها المصطلحات المطاطيّة؛ وهي ـ على أي حال ـ من طبيعة المناقشات التي تُثار حول جدليّة المعنى والدلالة(١٥).

(١٥) لقد عمدت إلى تحليل الغموض القائم بين (الفرع القبلي، التجمع الإداري ـ السياسي بقيادة زعيم أكبر سناً) و(النظام السلالي الأبوي) والجماعات، لدى قبائل الشاهفان:

(Nancy Tapper and Richard Tapper, «Marriage Preferences and Ethnic Relations», Folk 24 [1982]: 157-177.

إنّ معظم المصطلحات التي تُرجمت بقصد أن تشير إلى ماهية «القبيلة» تنطوي على غموض كهذا، أو أنّها توحي بمحاولات مضلّلة، الغرض منها إعطاء «القبيلة» تعريفاً محدداً من حيث الوظيفة أو الجوهر. وفي ظنّي، أنّ القبيلة لا تعدو كونها حالة ذهنيّة، أو صياغة للواقع، أو نموذجاً للنظام والحركة. وفي هذا ما يدلّ على أنّ إطلاق تسمية «القبيلة» على تجمّع ما، يعني أن نشير إلى وجه واحد من وجوهها المتعددّة، ثم ننكر هذا الوجه نفسه، على تجمعات أخرى تنتمي إلى النسق نفسه، عند مستويات متعددة. ومهما يكن، فإن مصطلحات، وقد صيغت على نحو دقيق، قد تغدو مفيدة لأغراض المقارنة، ولكنّها لن تكون كذلك إذا ما أُريد بها تفسير سلوك ما، أو تزويدنا بترجمة ملائمة لعدد من التصنيفات والمفاهيم المحليّة.

إنّ أفضل وسيلة لفهم طبيعة البنى القبليّة السياسية (وعلى نحو أخصّ، العلاقات بين المجتمعات القبلية وغير القبلية) ودور القبائل في نشوء الدول، تكمن في إجراء معاينة تاريخية للأنماط القبليّة على مستوى خلفياتها الاقتصادية والاجتماعية؛ غير أن طرحاً كهذا، لا يزال، وللأسف، في مراحله الأولى بسبب أنّ ما وضع حوله من دراسات، لا يعدو كونه مكتوباً من على بعد، بأقلام دخلاء يكنّون بغضاً للقبائل أو ينحازون ضدّها. إضافة إلى ذلك، فإن دراسات كهذه لا تهتمّ، عادة، إلاّ بمسائل مثل النظام الضريبيّ، والطوارىء العسكريّة، والقلاقل وكيفيّة قمعها، ولوائح عن التجمعات القبلية الرئيسية والأرقام والزعماء، على نحو غير دقيق. ونادراً ما تعمد هذه الدراسات إلى ذكر تفاصيل محددة أو موثوق بها تتعلق بالبنى الاجتماعية والسياسية للجماعات القبلية، وهي إلى ذلك، لا تأتي على تسمية القبائل بأسمائها إلاّ في حالات معيّنة عندما تقدم هذه الأخيرة على مساندة الدولة أو معارضتها، أو عندما تنخرط في اضطرابات قبلية، أو لدى انتقالها من منطقة إلى أُخرى. ولا نزال، حتى اليوم، نفتقر إلى معلومات حول طبيعة الاقتصاد القبلي الذي ساد في العصور الماضية، على نحوٍ يجعلنا نتساءل عن: الكيفية التي كانت تسير بواسطتها علاقات الانتاج ونوعية المتغيرات التي طرأت عليها؟ من تحكّم بالأرض وكيف تمّ ذلك؟ ما هي نسبة المنتجين الذين تحكموا

بانتاجهم؟ هل جرى تنظيم الانتاج تلقائياً، أم باعتماد سياسة ضريبية وأخرى لضبط الأسعار؟ ولا غنى، والحال هذه، عن استكمال المعلومات القليلة المتناثرة في **الدراسات المذكورة وإعادة صياغتها، في ضوء ملاحظات، تأخذ طابعاً تجريبياً**، مستمدة من دراسات انتروبولوجية معاصرة. وفي حال أنّ شيئاً من هذا القبيل لم يجر العمل به وفقاً للسياق المذكور، فلا مناص، عندئذٍ، من أن نتقبل، برحابة صدر، الانتقال من عصر الدولة إلى عصر الأقليات؟ ذلك أنّ مجمل الدراسات المشار إليها، لا تزال توحي بتاريخ قوامه جدلية السياسة والأسر الحاكمة، أمّا القبائل فلا تزال ـ حسب هذا المنظور ـ كما كانت في الماضي، تفتقر إلى أيّ ملامح أو أهمية تذكر.

آراء بعض المؤرخين حول القبائل ونشوء الدول في الشرق الأوسط

إن التباين الحاصل في طرائق فهم ما يعنيه مصطلح «القبيلة» بين كتّاب يعالجون موضوع الشرق الأوسط، قد انعكس على عدد من الدراسات التاريخية المستجدة التي تدور حول النظم الاجتماعية والسياسية بين العرب المسلمين الأوائل، والمغول والعثمانيين، والأسر التركمانية في الأناضول وإيران، وتجمعات الـ«قزلباش» وامتداداتها في إيران. وعلى سبيل المثال، فإن دورية «دراسات إيرانية» قد أوردت مناقشة حول هذا الموضوع، ساهم فيها ـ على نحو رئيسي ـ كل من ليونارد هلفغولت Leonard Helfgott الذي تطرّق في دراسته إلى نشوء قبائل «القاجار»، وجايمس ريد James Reid الذي سبق أن نشر كتاباً حول تجمعات الـ«قزلباش»(١٦).

ويرى هلفغوت Helfgott أنّ الدولة الإيرانية قد تكونت ـ بين القرنين الثاني عشر والتاسع عشر، من تشكيلين متباعدين يتميزان بطابع اجتماعي ـ اقتصادي أو أكثر، ولكن مع وجود رابط بينهما. ويُستنتج من دراسة بارث Barth، على هذا الصعيد، أنّ القبائل الإيرانية قد تميزت بنمط من البداوة الرعوية، يتربّع على

(١٦) Leonard M. Helf gott, «Tribalism as a socioeconomic Formation in Iranian History», Iranian studies 10 (1977): 36-61.

رأس السلطة فيها زعماء يتوارثون الحكم، إضافة إلى اعتمادها بنيةً اقتصادية مغلقة تتمثل بالخصائص التالية: الإفادة من حق الرعي، على نحو جمعي؛ تملّك الحيوانات حقّ فردي؛ تخصيص الانتاج للاستهلاك وليس للتبادل. ويُلاحظ أن تشكيلات اقتصادية ـ اجتماعية كهذه تختلف عن مثيلاتها ذات الطابع الحضري والزراعي، وإن بدا أنّ ثمّة علاقة ثابتة بين الاثنتين. وممّا يدعو إلى الأسف الشديد، أنّه لم يتسنَ لهلفغوت أن يدعم هذا الرأي بدلائل دامغة، واكتفى بأن شدّد على أهمية عوامل كالبداوة الرعوية والنسب والزعامة لدى المجتمع القبلي في إيران، وقلّل، من ناحية أخرى، من قيمة عاملين مهمّين هما: إرادة البدو الإيرانيين وقدرتهم على الحصول على فائض في الانتاج.

ويتّهم ريد Reid هلفغوت بجنوحه نحو التنظير؛ فقد حاول أن يثبت في دراسته (مستخدماً بيانات إحصائية عن الشؤون الإدارية وكذلك عن توجهات الدولة) أنّ جوهر النظم القبلية في إيران كان على درجة عالية من التطور، مستدلاً على ذلك بمركزية أجهزة الإدارة التي كانت للبدو «الأويماق» (أحد تجمعات «قبيلة» «قزلباش» التي ازدهرت في العهد الصفوي). وبناء عليه، لم يكن هؤلاء «الأويماق» مجرد بدو رعويين، فقد دمجوا ما بين أشكال اقتصادية ثلاثة: رعوية وزراعية وتجارية تحت إشراف أجهزة إدارية مستقلّة يرأسها زعيم يستوطن المدينة. إضافة إلى ذلك، لم يتخذ هؤلاء عامل النسب قاعدة لهم (يبدو أنّ أجنحة منهم بينها السلالة الرئيسية المهيمنة، قد أخذت بعامل النسب). لقد شكّل هؤلاء، في حقيقة الأمر، دولاً، غير أنّهم استمروا على وضعهم القبلي (كما أورد ريد Reid) لأنّ زعامتهم كانت تنتقل بالتوارث.

وفي ردّه على ريد Reid، يُقرّ هلفغوت Helfgott بأنّه ليس ضروريًا أن تكون القبائل رعويّة، فقط، وأنّ للدولة تأثيراً أعظم وأعمق على بنية القبائل الاقتصادية والسياسية؛ غير أنّه يعود ليسأل عمّا إذا كان ممكناً اعتبار العناصر الزراعية والحضرية التي يشرف عليها زعماء قبليون، أمراً قبلياً في حدّ ذاته؟ وفي هذا السياق، قد يكون تجمع «الأويماق» (أُشير إليه آنفاً) كناية عن دولة قبلية، غير أنّ تصنيفاً كهذا يستبعد ضرورة تحليل جملة العناصر التي تكوّن القبائل البدوية على

نحو خاص. وقد كان بإمكان هلفغوت Helfgott أن يضيف أنّ إدراج «الأويماق» في خانة القبائل هو أمر متعذّر وفقاً لكل المقاييس المعترف بها، لأنّهم اتخذوا ـ على الأغلب ـ شكل المرؤوسيات أو الاتحادات؛ ولذلك لا تصحّ مقارنتهم بتجمعات قبلية بدوية، وهو الطرح الذي حاول أن يثبته في مناقشته. وعلى هذا الصعيد، ووفقاً لما أقرّ به ريد Reid، فإنّ النسق الذي قام عليه تجمع «الأويماق» لا بد أنه تحلّل خلال أخريات أيام الصفويين؛ وهكذا لم يعد له أيّ صلة مباشرة بالمنحى القبلي أو الرعوي منذ ذلك الحين.

وقد أجمعت آراء عدد ممّن عالجوا كتاب ريد Reid، على أنّ ظلالاً من الشك تحوم حول مصداقيّة النظريّة التي توصّل إليها؛ وعلى هذا الصعيد، فقد علّق ماكسني McChesney في مقالة نشرها سنة ١٩٨٧، قائلاً إنّ التصنيف الذي اعتمده ريد Reid قاعدةً لدراسة الوضع البنيوي لتجمع «الأويماق» لا يقوى على الصمود، ذلك أنّ المعلومات المتوافرة عن هذا التجمع تشير ـ في أحسن الحالات ـ إلى أنّنا نفتقر إلى تفصيلات دقيقة تفسح في المجال للخلوص إلى نتائج محدّدة على صعيد النظم التي اعتمدها هذا التجمع. وبناء عليه، فقد أكّد الباحث المذكور أنّ تصوّرات ريد ـ في هذا السياق ـ مبنيّة على استخدام خاطىء أو جزئيّ أو متعجّل للمصادر(١٧).

ويُذكر، أيضاً، أنّ باحثين آخرين قد اعتمدا آراء مناقضة تماماً عن القبائل وأدوارها في نشوء الدولة، هما: رودي لندنر Rudi Lindner الذي عالج قبائل «الهون» المغولية إبّان ظهور العثمانيين، وباتريشيا كرون Patricia Crone التي صوّبت اهتمامها باتجاه معالجة المنحى القبلي لدى العرب الأوائل(١٨). وقد شرع الأوّل في محاولة «تبينّ جدوى النماذج الانتروبولوجيّة في إعادة استكشاف أكثر موضوعيّة لتاريخ القبائل الأوراسيّة في القرون الوسطى». وقد عمد، أولاً، إلى انتقاد الانتروبولوجيين، بقسوة، لاستمرار انبهارهم «ببنية القرابة والأصول

(١٧) R.D. Mc Chesney, «Comments on the Qajar Uymag in the Safavid Period», Iranian Studies 14 (1981): 87-105.

(١٨) Rudi Paul Lindner, «What was a Nomad tribe?» Comparative studies in society and history 24 (1982): 689-711.

النسبيّة»، وأيضاً لاستخدامهم نماذج كالعشيرة «المخروطيّة» والأنساب المتفرّعة «للكشف عن بنية القبائل الحقيقية». ويقتبس، في هذا المجال، عن انتروبولوجيين اثنين هما: أمريس بيترس Emrys Peters الذي أثبت أنّ نموذج النسب المتفرع لا يعدو كونه ايديولوجيا قبلية، غير أنّه لا يمكن الركون إليه لدراسة أنماط السلوك؛ وفيليب سالزمان Philip Salzman الذي تساءل عمّا يدفع بالقبائل إلى تبني نموذج غير ملائم كهذا، ثم يعتمدونه، لاحقاً، نوعاً من ايديولوجيا بديلة؛ غير أنّه لا يُقرّ بأثر الايديولوجيا في تكوين القبائل. ويزعم، إضافة إلى ذلك، أنّ العشائر والقبائل (مشيراً إلى دراسات حول قبيلة «البسري» في جنوب إيران وقبيلة «المري» في بلوشستان) هي، في الأساس، تجمّعات سياسية تُعنى بتبادل المنافع أُسوة بروابط الدم: «لقد سلكت القبائل التركية في الشرق الأدنى وآسيا الداخلية، مسلكاً براغماتياً، فغالباً ما تلتف التجمعات السياسية حول زعيم مقتدر. . . وعلى الرغم من أنّ الايديولوجيا القبلية تقوم ـ في بعض جوانبها ـ على علاقات القربى، غير أنّ ما يشكّل الحقيقة القبلية، هو المصالح المتبادلة والمنفعة والخدمات». وعلى هذا الأساس، يشير لندنر Lindner إلى المنحى القبلي الذي اتخذته قبائل «الهون» المغولية والعثمانيون الأوائل.

وبعيداً عن المفهوم المتداول لكلٍّ من البداوة والرعوية والقبلية، فإن مفهوم لندنر Lindner عن القبيلة يتعثر في موضعين على صلة بالمصالح المشتركة والولاء لزعيم ما؛ فقد فشل، أولاً، في تحديد الكيفية التي تجعل تجمعاً كهذا يختلف عن المرؤوسيات والعصبيات أو الأحزاب. ويمكن الإدلاء بالرأي عينه عن التعريفات الواضحة أو المتضمنة، التي تبناها عدد من الانتروبولوجيين عن التجمعات القبلية في إيران وتركيا، بمن فيها تلك التي أشار إليها لندنر.

ثمّ إنّ لندنر يتوغّل عميقاً، بعض الشيء، في محاولة لإثبات أنّ إخضاع القبائل للدول في القرن العشرين، قد أدّى بالانتروبولوجيين إلى التشديد على عنصر النسب، وأيضاً إلى أن تُنسب إلى النظم القبلية الحديثة، عناصر كالاستقرار السياسي والاقليمي، وأيضاً طغيان عامل النسب الذي لم ينتشر بين القبائل البدوية في الماضي. وهو، إضافة إلى ذلك، يُقر بأنّ «عنصر النسب قد يشكل أداة

يستخدمها البدو لفهم تاريخهم وعلاقاتهم السياسية»؛ غير أنّ منهجاً كهذا لا يضيف أمراً ذا شأن إلى الخطّة التي اعتمدها في تأويل المعلومات المتعلّقة بقبائل «الهون» والعثمانيين الأوائل. والدليل على ذلك، أنه لا يخبرنا شيئاً عن عائلات هؤلاء المقاتلين ودرجة القربى التي كانت تجمع بينهم، إمّا بالزواج وإمّا بالمصاهرة. ويُشار إلى أنّ المؤرخين والانتروبولوجيين ـ في دراساتهم عن التجمعات القبلية الشرق أوسطية في القرنين التاسع عشر والعشرين ـ قد وجدوا أنّ علائق القربى، خصوصاً تلك التي نشأت بفعل الزواج تشكّل العناصر المركزية في تحديد الاستراتيجيات السياسية قبل وبعد إخضاع القبائل لسلطة الدول الحديثة.

وعلى أيّ حال، فإنّ لندنر Lindner يشدّد على دور المصالح المشتركة في استقطاب العناصر البشرية إلى التجمعات القبلية، ويقلّل ـ في الوقت عينه ـ من أهمية ما تشيعه فضيلة القربى على مستوى علاقات الثقة المتبادلة أو الإيثار. وفي اعتقادي الشخصي، أنّ الشخصية القبلية «للهون» والعثمانيين ـ على حدّ سواء ـ تبدأ من روابط القربى والمصاهرة وتنتهي بها، حتى ولو لم تتوضح هذه المعالم ـ على نطاق واسع ـ طوال أجيال عدّة. ويبدو أنّ تجمعات أوراسية قديمة كهذه، أُسوة بقبائل متأخرة مثل الـ«قزلباش» والـ«شاهسفان» أو الـ«قشقائي» قد تكوّنت بفعل مزيج معقد من الولاء السياسي والايديولوجيات الثقافية، وحققت نجاحها واستمراريتها بفعل ما أوتيت من مرونة وغموض هما من نسيج هذا الخليط، إضافة إلى ما تحلّى به زعماؤها من مراس عسكري.

ومن الطروحات المهمّة التي جاء بها لندنر Lindner في كتابه، تحليله للمجتمع البدوي في ظلّ العثمانيين؛ وقد اعتمد ـ في هذا السياق ـ نموذجاً يتوخّى اقتباسات مكثّفة من أعمال عدد من الانتروبولوجيين المعاصرين، على رأسهم بارت Barth في دراسته حول قبيلة «البسري» في إيران، وباتز Bates في دراسته حول قبيلة «يوروك» في جنوب تركيّا. وبعيداً عن عدد من الاستنتاجات والمقاربات الخاطئة، فإنّ لندنر Lindner قد انجرف إلى الاعتقاد بأنّ المجتمع البدويّ يقوم على عدد من الخصائص الاقتصادية والاجتماعية والسياسية هي ـ في حد ذاتها ـ ذات طبيعة احتمالية. وقد كان بإمكانه أن يتجنب هذا التعثر لو أنه

سعى إلى الإفادة من مجموعة أوسع من المعلومات الانتروبولوجية عن التجمعات البدوية مثل «البختياري» و«القشقائي» والـ«شاهسفان» والتركـمان، التي يمكن مقارنتها ـ على نحو محتمل ـ بالعثمانيين أكثر من قبيلتي «البسري» و«اليوروك».

وعلى نحو مماثل، فإنني أميل إلى القول بأنّ البنية الانتروبـولوجيـة لقبيلة «البسري» لا تصلح نموذجاً للدلالة على قبائل بدوية تعود إلى زمن أبكر، لأسباب عديدة؛ أوّلها أنّ البيانات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي استخدمها بارت Barth، مستمدة ـ بشكل أساسي ـ من بطانة زعيم (خان) «البسري» الشخصية، الأمر الذي يضعف من أهميتها لأنها لا تمثل بداوة المجتمع «البسري» على نحو حقيقي(١٩).

ثانيها، إنّ أيّ مقارنة مع مجتمعات بدوية معاصرة أخرى، سواء في إيران أو في مكـان آخر من الشرق الأوسط، تـظهر بـأنّ المعطيـات المتـوافـرة عن قبيلة «البسري» تشكل نسقاً واحداً بين أنساق متعددة في ما يتعلق بنظمها المعتمدة، وحجمها المحلي، قطعان الماشية والإنتـاجية، وبنيـة المخيَّم، وحقوق الـرعي، وتنظيم الهجرة، وموقع زعيم المخيم، وهرمية السلطة والنفوذ في القبيلة، والبنية القبلية للأجنحة المتفرعة(٢٠). وليس في هذا ما يدعو إلى المفاجأة، خصوصاً أننا نعلم بأنّ هذا النموذج القبلي يتكيّف بمهارة مع ظروف طبيعية واقتصادية وسياسية وتاريخية معينة، تختلف كثيراً عن ظروف مماثلة لمجتمعات قبلية وبدوية أخرى، سواء أكانت عثمانية، أم «قزلباش»، أم «شاهسفان».

ثالثها، إنّ أي شواهد (بغض النظر عن أهمية دلالاتها) على نظم اجتماعية واقتصادية وسياسية بين تجمعات قبلية في أيّ مكان آخر أو في أزمنة أخرى، تشير إلى أنّ نموذج «البسري» هو من النوع النادر حقاً. ومن جهة ثانية، يمكننا أن نتبيّن نموذجاً مختلفاً يتكشّف عن أوجه شبه جديرة بالملاحظة، تتمثّل في اتحاد عشائري

(١٩) انظر: Tapper, Pasture and politics, p. 252.
(٢٠) للاطلاع على بعض المفارقات بين «البسري»، و «يوروك» والتنظيم الاجتماعي البدوي لدى الشاهسفان؛ أنظر Tapper, Pasture and politics, pp. 240f.

بين قبيلة «أق قويونلو» في القرن الخامس عشر، وتجمعات «الأويماق» في القرن السادس عشر، إضافة إلى الاتحادات القبلية كما هي الحال بالنسبة إلى «بوير أحمد» و«شاهسفان» في القرن التاسع عشر(٢١).

وتعالج باتريشيا كرون Patricia Crone مفاهيم متعددة عن القبيلة، ونظريات على صلة بالعلاقة بين الدولة والقبيلة؛ فهي تنطلق من القول بأن «قلّة لا توافق على أنّ القبيلة قد تكونت ـ في الأساس ـ من أجناس بشرية تنتمي إلى طبقة محددة من تلك المجتمعات التي تبتدع كل أو معظم أدوارها الاجتماعية من خلال التشديد على أهمية الخصائص البيولوجية، أو بعبارةٍ أُخرى، تلك المجتمعات التي تنتظم بعلاقات القربى والتزاوج والسن»، مقابل نمط آخر يشدّد على أهمية المقاطعة، بحدودها الإقليمية، والمهنية، والطبقة الاجتماعية؛ وفي هذا ما يشير إلى أنّ «القبيلة هي مجتمع بدائي». وعلى نحو عام، يمكن القول بأنّ «كل المجتمعات خارج إطار الدولة وفوق مستوى الزمرة» هي قبلية في حد ذاتها؛ وبعبارة أخرى أكثر تحديداً، يمكن تعريف القبيلة على النحو التالي: «إنّها تجمّع سلالي يشكّل جماعة سياسية». وعلى أيّ حال، تتألّف القبائل من «وحدات متشابهة ومتقاطعة في آنٍ معاً» تتميز بنظامٍ اقتصادي غير متخصِّص، وبنسبة متدنية من المفاضلة في توزيع الثروة. إضافة إلى ذلك، وبغضّ النظر عن أيّ شكل آخر يمكن أن تتكشف عنه القبيلة، فإنها تبقى مجتمعاً خارج إطار الدولة. . . أمّا الدولة القبلية، فإنها تلك التي تُفرض على المجتمع فرضاً، كما جرى ابتداعها، في الأساس، من غير حاجة لأن تتكيّف معه، وقد ترتدّ إلى حالتها القبلية الأولى، بعيداً عن إطار الدولة، عندما يحلو لها ذلك».

إنّ باتريشيا كرون Crone ترى أنّ مفهوماً عن القبيلة كهذا «متجذر» في الأدبيات الأنتروبولوجية، على الرغم من افتقاره إلى مصداقية كاملة، وهي لا تتورّع عن توجيه نقد عنيف إلى القائلين بأنّ القبيلة هي «كيان اثني اجتماعي ـ ثقافي» وذلك لسببين اثنين؛ أوّلهما أنّ «الوحدات الثقافية» نادراً ما تكون على صلة

(٢١) Woods, Aqquyunlu; Mc Chesney, «Comments» Loeffler, «Tribal Order», pp. 154 f., Tapper, «Nomads and Commissars».

«بالوحدات السياسية» التي لا تتوافر لها شروط الكينونة إلّا إذا اعتقد أفراد القبيلة بذلك (ولا بدّ من التنويه بأن تعريف كل من «السياسي» و«الثقافي» في هذا السياق، يجري على نحو مغاير للاستخدام الانتروبولوجي المعاصر حيث تبدو الثقافة وكأنها نظامٌ من الرموز والمعاني، كما تبدو السياسة وكأنها على صلة أوثق بعلاقات السلطة أو النفوذ). وتعتقد كرون Crone أنّ القبيلة تنطوي على «نوع معيّن من النظام السياسي»، مقرِّرةً أنه «ليس من شأن المقاييس الموضوعية أن تنظم السلوك من تلقاء نفسها». وتعترض - أُسوةً بعلماء الحيوان الذين يميزون القبيلة عن التجمعات الاجتماعية الفعليّة للكائنات الحيوانية - على إحجام الانتروبولوجيين عن استخدام مصطلحات مغايرة في ما يتعلق بأغراض «التصنيف الاثنولوجي، على الرغم من أنّ مفهوم «القبيلة» في سياقه الإنساني قد استحوذ على الأفضلية لدراسة السلوك البشري»؛ أي بما يشير إلى تعارض بين «الوحدات السياسية» و«الوحدات الثقافية». إضافة إلى ذلك، تشدّد كرون Crone على حقيقة مفادها «أنّ القبائل التي تتكون من وحدات سياسية، يصعب عليها - على الأرجح - أن تتحول إلى وحدات ثقافية... وبالمثل فإذا تكونت من وحدات ثقافية يصعب عليها أن تتحول إلى وحدات سياسية».

ويتمثل السبب الثاني في اعتراضها على مفهوم: «الإثنيّة ذات الطابع الثقافي - الاجتماعي»؛ وهذا من شأنه أن يعيدنا إلى الفكرة التي أثرتها سابقاً في هذه المقال، وهي أنّنا قد نعثر في الشرق الأوسط على قبائل تتكون إمّا من العرب وإمّا من اليهود، على سبيل المثال؛ أمّا في إفريقية فإنه من الأنسب أن يُطلق على معظم القبائل مصطلح «الشعوب» (وهو تصنيف ثقافي) التي تتكوّن بدورها من «قبائل» سياسية. وإذا ما قورنت شعوب في إفريقية الشرقيّة مثل «الدنكا» و«التوركان» و«كاريموجونغ» و«سامبورو» و«ماساي» بقبائل عربية كالروالة، مثلاً، فإنّ مقارنة كهذه لن تجوز إلّا استناداً إلى مقدار من التشابه، قوامه تربية الماشية عند الشعوب الإفريقية، والجمال عند القبائل العربية.

وتذهب كرون Crone إلى أبعد من ذلك، فهي تعالج مسألة الأمكنة التي ترتادها القبيلة في سياق التطور ونشوء الدولة. وعلى النقيض من بعض

الأنتروبولوجيين مثل مارشال سالينز Marshall Sahlins وإلمان سرفيس Elman Servise، فهي تؤكد بأنّ القبائل لا تنخرط في دول بلغت شوطاً بعيداً على طريق التطوّر؛ **فالقبائل والدول على طرفي نقيض**، «إنّ أشكالاً من النظم البديلة لا بد أن تُستنبط رداً على حالات كهذه»، ذلك أنّه «لا بد من ضرب البنية القبلية إفساحاً في المجال أمام نشوء الدول». ومن جهة أخرى، فإن القبائل تفتقر إلى القدرة على التطور؛ فزعماء القبائل أنفسهم، «جاءوا حصيلة التحوّل إلى شكل الدولة، ولم يحدث أن ساهموا في ذلك أبداً». وتضيف: «إن نشوء أول حضارة (دولة؟) يُعزى إلى عامل الدين»، كما أنّنا لا نحتاج إلى «قوة إقناع كبيرة لندرك أنّ التفوق الذي مارسته الدولة على القبيلة، أدّى بالمجتمعات القبلية إلى أن تعود القهقرى إلى أوضاع كانت عليها في السابق، بعد أن ساد الاعتقاد بأن نقلةً إلى الوراء كهذه لا يمكن أن تحدث ثانيةً أبداً. وعلى هذا الأساس، فهي تضع اقتراح مورتون فريد Morton Fried ـ الذي يزعم بأنّ القبائل هي حصيلة نشوء الدولة ـ موضع الشك، «لقد عملت الدولة على تقويض النظم القبلية أكثر مما ساهمت في إيجادها».

وتقارب كرون Crone المسألة من زاوية أنّ «القبيلة ـ في معناها المحدَّد ـ تنطوي على ظاهرة رعويّة مميّزة، على الأقل إذا ما أخذنا في الاعتبار، الأجنحة التي تفرعت عنها». إضافة إلى ذلك، فإنّ القبيلة هي ذلك «التجمع السلالي الذي يأخذ على عاتقة السيطرة على المراعي التي ينتشر فيها الكلأ»، ويتقيّد بوجوب دفع دية القتيل، ويتربّع زعيم على رأس السلطة فيه، ويُشكّل من مجمل أفراده، جماعة في حدّ ذاتها. وعلى صعيد آخر، تعتقد كرون Crone أنّ البدو «مخلوقات جديرة بالشفقة» حكم عليهم محيطهم بالانقياد إلى الحياة القبلية، فهم مهمّشون يميلون إلى تجنب الدولة؛ ولذلك فهي تجد في انصياعهم إلى الحكّام «وجهاً من الغرابة».

ونجد، أخيراً، أن «القبلية» أصبحت مرادفة «لتقاليد السواسية»؛ ولذلك تزعم كرون Crone أن قبلية كهذه متجذرة في المجتمع العربي، وأنّ الشريعة هي «قانون قبلي». كما أنّ الإسلام يعلي من شأن «مصاهرة بين القبيلة والدولة الحديثة»؛ فكلتاهما تدّعيان المساواة على نحو معترف به، وكلتاهما تؤيّدان المشاركة

الجماهيرية؛ وعلى الرغم من ذلك، لا يزال كلّ منهما يحتلّ طرفاً نقيضاً على مستوى البنية التنظيمية.

على أيّ حال، ثمّة خلل في جميع الآراء التي وردت آنفاً، يعود، في جزء منه، إلى اتجاه جارف في تبسيطيته؛ وفي جزء آخر، إلى افتراضات ضمنيّة خاطئة. فإذا تأمّلنا في مفهوم كرون Crone عن القبيلة ـ كنموذج اجتماعيّ، ووحدة سياسيّة منظمة على قاعدة المبادىء البيولوجيّة، وليس على قاعدة «القبيلة ـ الشعب» أو الوحدة الإثنية ذات الخصائص الثقافية ـ الاجتماعية، لتبينّ لنا أنّ افتراضات كهذه تناقض المفاهيم الانتروبولوجية المعاصرة. وعلى الرغم من أنّ كرون لا يفوتها أن تدرك استحالة تحديد الشعوب بملامح معيّنة، إلاّ أنّها تميل إلى الاعتقاد بأنّ «القبائل» و«المجتمعات» يمكن تصنيفها على نحو «الأنواع»؛ غير أنّ فرضية كهذه أثبت عدم جدواها من قبل كتّاب كليتش Leach، على سبيل المثال.

وعلى صعيد آخر، تعتبر كرون عامل القربى إحدى «الحقائق» التي تختارها المجتمعات القبلية لأغراض التنظيم، فتزعم أنّ القبيلة هي أحد أكثر الأمور «ملاءمة» لحلّ مسألة التنظيم الاجتماعي عند حدّ يتجاوز الإطار العائلي، كأن يرتكز (أسوة «بالعرق» مثلاً) على قاعدة محددة المواصفات، يتخذها الأفراد دليلاً اجتماعياً. ومهما يكن، فإن رأياً كهذا غالباً ما يشير، اليوم، إلى أشكال متطرّفة من البيولوجيا الاجتماعية، يُشك في مصداقيتها الانتروبولوجية. وفي ما يتعلّق بالمفهوم الذي يستبعد أيّ تناقض بين الحقائق البيولوجية والاجتماعية، فإنّ رأياً كهذا لا يعدو كونه رأياً مغالطاً لدى معظم الأنماط الثقافية. ويبدو أنّ كرون Crone تتجاوز، على هذا الصعيد، أرنست غلنر Ernest Gellner في رفض «أي تطابق بين القربى الاجتماعية ومثيلتها المادية»[٢٢]. ولا بدّ من أنّنا قد أصبحنا ـ عند هذا الحدّ ـ على دراية بأنّ أنظمة القربى، والعرق، ونظريات البيولوجيا، هي نماذج مركبة ـ على نحو اجتماعي ـ للدلالة على الواقع؟ وقد يبدو هذا الرأي صحيحاً، أو

(٢٢) انظر، على سبيل المثال:
Ernest Gellner, Cause and Meaning in the social sciences (London, 1973).

قد لا يبدو كذلك، غير أنّ وجه «الصحّة» هذا، ليس على صلة بالكيفية التي تمكننا من فهم النظم الاجتماعية. وبناءً عليه، فإن إصرار كرون Crone على أن القبائل في الشرق الأوسط وآسيا الوسطى هي تجمعات رعوية سلاليّة، يستبعد من دائرته، معظم التجمعات القبلية في الأناضول وإيران وأفغانستان بمن فيها قبائل البلوش، و«البسري» والعثمانيين كما وردت في مناقشة لندنر Lindner، كما يستبعد، في الوقت نفسه، تجمعات أكثر تعقيداً وتبايناً، ومرؤوسيات، ومستوطنين زراعيين، إضافة إلى الدول المنشأة حديثاً أو الحكومات الاستعمارية.

وعلى نحوٍ مماثل، تجانب كرون Crone الحقيقة وهي تقابل بين القبائل في الشرق الأوسط وفي إفريقية؛ فهي تتجاهل، أوّلاً، وجود تجمعات عربية ترعى الماشية في إفريقية الشرقية، إضافة إلى تجمعات صغيرة غير عربية ترعى الجمال. ثانياً، فإنّ استخدامها نموذجاً عربياً في قبيلة «الروالة»، لا يمكن الاعتماد عليه، لأن تجمعاً ضخماً كهذا، هو أكبر من أن يندرج في خانة «القبيلة؛ وكان حريًا بها ـ في هذا السياق ـ اللجوء إلى قبائل أخرى مثل: «المرّة» (تعدّ خمسة عشر ألفاً) التي تتماثل (وفقاً لمفهوم يجمعها وإيفانز بريتشارد Evans Pritchard مع قبائل من تجمعات «النوير» التي يتراوح عددها بين خمسة آلاف وأربعين ألفاً. ويُشار إلى أن قبائل أخرى في الشرق الأوسط، يتراوح عدد أفرادها (وفقاً لمفهوم كرون) بين بضعة آلاف ومئات عدّة.

وتزعم كرون أنّ على كلّ مجتمع أن يُرسي نظامه على مبدأ واحد، فقط: البيولوجيا أو الدين، على سبيل المثال، أو الثقافة أو السياسة؛ غير أن ليس ثمة ما يشير إلى عدم وجود أمرٍ من هذا القبيل. وهي ـ إضافة إلى ذلك ـ دائمة التنقل ـ في مقالتها المذكورة ـ بين مفهوم وآخر؛ فأحياناً نراها تصرّ على أنّ القبيلة تجمع سلالي، وأحياناً أخرى تدّعي أنّ القبيلة تجمع «سياسي».

أما في ما يتعلق بمفهومها عن تفوّق الدّول على القبائل، على نحو تطوري، فإنه يفتقر إلى إثباتات منطقية تدل على ذلك، ولا يحقق نجاحاً في تمييز البدو عن القبائل، أو الدول المكونة حديثاً عن مثيلاتها الأقدم تكويناً. ثم ماذا يؤكد لنا أنّ

أيديولوجيّات القربى أو آراء عن الأعراق ـ كانت سابقة على المعتقدات الدينية ـ تعتدّ بها كرون Crone لتثبت أنّها هي التي أدّت إلى نشوء الدولة؟ وبأي معنى تتفوق بنى الدولة على بنى القبيلة: عسكرياً أم اقتصادياً أم أخلاقياً؟(٢٣)

ويبدو أنّ كرون مشبعة بمواقف متحيّزة إلى جانب الدولة الحديثة ضد مجتمع القبيلة البدوي؛ وبناءً عليه، فإن إصرارها على القول إنّ «القبائل قد أثبتت ـ في المدى البعيد ـ أنها أقلّ شأناً من الدول»، أو أنّ على الدول أن تعمل على إزالة القبائل، لا يعدو كونه انطباعاً حديث العهد، أو تحريفاً لتاريخ الدول التي تكونت في الشرق الأوسط قبل المرحلة المعاصرة التي غالباً ما تميزت بغزو معاكس نفذته القبائل ضد الدول، أو عندما تعايشت الدول مع القبائل، فاعتمدت عليها أحياناً، أو على الأقل ادّعت أنّها تسيطر عليها.

وعندما تزعم كرون Crone أنّه لا يمكن التوفيق بين الدول والقبائل لأنّ الاثنتين على طرفي نقيض، فإنها تُقاربُهما بمصطلحات جامدة، وتنسب إليهما نظماً خالصة لا تتوافر فيهما أبداً. وفي ما يتعلّق بادعائها أنّ الشريعة كناية عن قانون قبلي استناداً إلى اعتمادها مبدأ «السواسية»، فإنها تقع ـ نتيجة ذلك ـ ضحية لَغَطٍ كلاسيكيٍّ، ذلك أن المساواة التي تنص عليها الشريعة لا تماثل المساواة الاجتماعية والاقتصادية التي تدعو إليها النزعة القبلية، لأنها مساواة ذات منحى ديني وتعبدي يتوجه بها المسلم إلى الله. غير أن إقرارها بأن الدولة والقبيلة تنطويان على «أشكال نظم بديلة»، وتسليمها بالمثل «الشعبية» ومبادىء «المساواة» في كل من القبيلة والدولة، على حدٍ سواء، هو أمرٌ مفيدٌ في النظر إلى القبيلة والدولة معاً

نشوء الدول والاتحادات بين قبائل الشرق الأوسط

إن المحاولات الآيلة إلى تفسير الأشكال القبلية المتباينة وظهور الاتحادات القبلية والزعامة المركزية، تفترض نظاماً قبلياً نموذجياً واحداً، تشتمل ملامحه

(٢٣) Crone, «The Tribe and the State», pp. 72-73.

(بعيداً عن البداوة الرعوية التي استبعدنا فكرتها آنفاً) على تقسيم بسيط للعمل، ونظام سلالي متفرّع، وتنظيم يقوم على مبادىء المساواة، واستقلال ذاتي. إنّ مقاربةً كهذه، متجذرة، منذ زمن طويل، في مجمل الدراسات عن الشرق الأوسط. كما نجد ـ على نحو مماثل ـ نظريات عن نموذج قبلي (ذي طابع بدوي رعوي) في الانتاج، أو ذي تكوين اقتصادي ـ اجتماعي. وليس ثمة توافق كبير حول الملامح الضرورية التي ينبغي توافرها في أيٍّ من هذين النموذجين؛ وعلى هذا الصعيد، يعتقد البعض أنّ التفرع العائلي ـ على قاعدة الانتماء إلى النسب الواحد ـ يشكّل الحد الأدنى من المقاييس الواجب اتّباعها للتمييز بين المجتمعات القبلية؛ بينما يميل البعض الآخر إلى اعتماد مقاييس أخرى كالحكم الذاتي والتمايز الثقافي والزعامة وهرمية السلطة؛ وبين هؤلاء وأولئك، يبرز من يتساءل عمّا إذا كان مبدأ المساواة قد ساد المنحيين القبلي والبدوي نتيجة خلفية اقتصادية أو نزعة عقلانية.

ومهما يكن من شأن طبيعة هذا النموذج المقترح، فقد سجّلت انحرافات عنه تُعزى إلى سلسلة من المتغيرات غالباً ما تُصنّف إلى عامل داخلي (كالثقافة والديموغرافيا وعلم البيئة والاقتصاد) وآخر خارجي كالدور المنُوط بالدولة والقبائل المجاورة، وتقارب الحدود والمدن وطرق التجارة). وقد سبق أن تطرقنا إلى العوامل الداخلية في موضع آخر من هذه الدراسة[٢٤]. وعلى أيّ حال، فإنّ حرية الوصول إلى الأرض لأغراض الزراعة أو الرعي أو مراكمة مصادرة الثروة، على نحو فردي أو جماعي، هي العناصر الأكثر أهمية في هذا المجال؛ سيّما وأنّها تُعتبر الركيزة الأساسية في نشوء الجماعات أو الاتحادات عند حدود معينة من تطور المجتمع القبلي، إضافةً إلى ما يمكن أن يستجدّ، داخل هذا المجتمع، من صراعات وانشقاقات. ومهما يكن من أمر فإن جماعاتٍ كهذه تقترب من التوحّد في ما بينها (متجاهلةً أُصولها النسبية المتباينة) في وجه المخاطر الخارجية. وفي غياب سلطة فاعلة عليا، فإن العلاقات بين الوحدات السياسية المستقلّة ـ ضمن إطار

(٢٤) Tapper, Introduction to Tribe and state.

منطقة واحدة ـ تأخذ شكلاً شطرنجيًّا مألوفاً، يتمثّل في إقدام من يستوطن الحدود، من هؤلاء، على المدافعة عنها ضد الأعداء؛ ولكن هؤلاء سرعان ما يُقيمون حلفاً (غالباً بالمصاهرة) مع جيران جيرانهم، فيتشكّل، نتيجة ذلك، كتلتان داخل المنطقة المذكورة، أو قد تمتدان إلى خارجها. وغالباً ما لوحظت أنماط قبليّة كهذه عند مستوى محدد أو أكثر وفقاً للظروف المختلفة[٢٥].

وإذا ما برزت خلافات بين أجنحة قبلية تستوطن أرضاً محددة، فعادةً ما يهب زعماء الوحدات السياسية المستقلة إلى المشاركة فيها. كما يمكن أن ينحاز زعماء أقل شأناً، إلى هذا الفريق أو ذاك، فينتج عن هذه المعادلة خلل في ميزان الصراع. وقد تمتدّ، في بعض الأحيان، التحالفات الإقليمية للتجمعات القبلية، إلى داخل المدن نفسها، حيث تنخرط في صراعات مع أطراف حضرية[٢٦]. وينشأ ـ في الغالب ـ عن هذا الاستقطاب، ميل لدى التجمعات القبلية إلى الاندماج على أساس مناطقي، بعيداً عن أيّ توجهات قوميّة.

وعندما يسعى زعيم قويّ إلى السيطرة على منطقة بأكملها، فإنه يعمل، أولاً، على استمالة تكتّل قبلي بعينه، فينشأ عندئذٍ ائتلاف أو اتحاد ينصرف إلى إخضاع الآخرين. وغالباً ما استخدم الفاتحون والحكّام الجدد وموفدو الممالك هذا الأسلوب لمدّ سيطرتهم على أراضي الآخرين. وقد حدث في بعض المناطق التي شهدت وجود تجمعات من أهل السنّة، أن تولّى زعماء دينيون محليون تسوية النزاعات الحزبية؛ وكان هؤلاء إمّا من السيّاد والأئمة ذوي الشخصيات القيادية وإمّا من الملالي والمتصوفة. وقد كان بمقدور زعماء دينيين كهؤلاء، في غير مناسبة، أن يتجاوزوا دور الوساطة إلى توحيد تجمعات قبلية ضخمة، على نحو مؤقت على الأقل، لأهداف سياسية ـ دينية معينة. ولا بدّ من التنويه بأنّ القابليّة على التوحّد، غالباً ما كان يؤمّل منها الكسب المادي، في حين أن انتفاء العناصر المادية التي كانت تتسبّب في تأجيج الصراع بين التجمعات القبلية، إنما يُعزى إلى عوامل

(٢٥) Fredrik Barth, political leadership among Swat pathans [London, 1954].
(٢٦) انظر على سبيل المثال، Tapper، «الإغارة».

العصبية القبلية كالأصول النسبية المشتركة، أو روابط الدين، أو أيّ معتقدات أخرى تدعو إلى التوحّد.

وعلى المستوى المحلي، قد تفقد الزعامة كثيراً من أهميتها، إذا ما بدا أن هناك فائضاً في الانتاج، سواء أكان رعوياً أو زراعياً ذا مردود اقتصادي، أو تم الحصول عليه بفعل غارات ناجحة؛ ولا بأس، من جهة ثانية، إذا ما استخدم هذا الفائض على صعيد الاستهلاك المحليّ، أو استقرّ الرأي على الاتجار به. إضافة إلى ذلك، فإنّ القابلية على إنتاج فائض كهذا، تبعث على محاولات السيطرة أو الاقتلاع، غير أنها لا تؤدّي، بالضرورة، إلى إحلال عدم المساواة، خصوصاً من قبل الزعماء أو النخبة الحاكمة؛ فأبناء القبائل، والحال هذه، قد يعمدون إلى تجنب أيّ فائض في الانتاج ليلجموا الزعماء الطامحين إلى السيطرة، عن ركوب أهوائهم.

ويمكن لهذه العناصر الداخلية وإجراءاتها، على مستوى النظم القبلية، أن تُعالج وكأنها مترابطة عضوياً إلى درجة أنّها توحي باستقلالية ثقافية، بمعنى أنّها محكومة بتصورات واستراتيجيات أبناء القبائل أنفسهم. وعلى أيّ حال، فإنّ المتغيرات الأساسية التي تتحكم بظهور الزعامة المركزية، هي خارجية، على نحو عام، خصوصاً ما يتعلق منها بتاريخ وطبيعة العلاقات مع الدول والقبائل الأخرى. ويؤكد بعض المفكرين أنّ القبائل ـ في طبيعتها ـ تدعو إلى المساواة وذات منحى متفرّع، وأنّ السلطة المركزية التي يُعزى إليها وجود القبائل ـ كما تتمثل في الوحدات السياسية والثقافية ـ هي إمّا أمر تفرضه عوامل خارجية، وإما ردّة فعل تجاه هذه الأخيرة. غير أن انتروبولوجيين آخرين يؤكدون أنّ بعض النظم القبلية، إن لم يكن جلّها، تحقق مركزيتها من داخلها.

وفي ما يتعلق بالدول الشرق أوسطية، فإن السيطرة الحكومية العائدة إليها، غالباً ما تتموضع باتجاه الهيمنة على بعض المناطق القبلية فقط، ولم يحدث أنّ منطقةً قَبَلِيَّةً، بعينها انضوت تحت هذه السيطرة، إلا بعضاً من زمن. ويتوقف هذا التوسُّع على قوة السلطة، من جهة، وعلى إمكانية إخضاع التجمع القبلي، من جهة أخرى، من حيث المسالك الجبلية والملاذ الصحراوي، والمسافة التي تفصل

المدن والطرق عن السلطة المركزية. كما يتوقف هذا التوسع على رغبة الدولة والقبائل وموقف كل منهما على هذا الصعيد، إضافة إلى حوافز أخرى على صلة بالسيطرة أو مقاومتها.

وتختلف تصورات الدولة إزاء «السيطرة» و«القبيلة» عن مثيلاتها لدى أبناء القبائل الذين غالباً ما يقابلون، في تاريخهم، بين العهود «القبلية» وعهود سيطرة «الدولة»؛ فبينما تشير الحكومات إلى «الحكومة»، يشير أبناء القبائل إلى المناطق «القبلية». ويميّز باثن Pathan، على سبيل المثال، بين كلمتي: «حكومات» و«ياغستان»؛ فالأولى تعني «بلاد المخزن»، والثانية «بلاد السيبة» لدى القبائل المغربية. وعلى أي حال فإن مصطلحات كهذه، لا تشير إلى ظروف محدّدة، بل ترمز إلى تصنيفات ثقافية تتضمّن تصورات عن أمكنة محددة في أوقات محددة، يمكن أن نصفها بالمواقف.

غير أنّ السيطرة الحكومية ليست عاملاً مهماً في تحديد النظم القبلية السياسية، وفي الوقت ذاته لا يمكن أن تعتبر مجرد عامل خارجي؛ ذلك أن فاعلية تأثيرها تتوقف على الكيفية التي يضفي أبناء القبائل، من خلالها، على السيطرة المذكورة طابعاً ذاتياً، كما تتوقف على الأسلوب الذي يواجهونها به، أو من خلاله. وعادة ما يكون لأبناء القبائل خيارات عدّة؛ فعندما تكون الدولة جادة في السيطرة على التجمعات القبلية المنتشرة داخل حدودها، عندئذٍ قد تبادر هذه التجمعات إلى الإذعان أو المقاومة. وغالباً ما يكون الإذعان الإرادي ظرفياً، بمعنى أنّ الدولة تستمر في اتّباع سياسة متسامحة مع النظم القبلية، فتمارس سيطرتها على نحو غير مباشر من خلال زعماء القبائل.

وفي حال أصرّت الدولة على ممارسة سيطرتها بالقوة واعتماد إجراءات قاسية، منها القضاء على البنيات القبلية كاملةً، وإدراج جماعاتها في تجمّعات أكبر، عندئذٍ ترجح كفة المقاومة التي تتحرّك على غير صعيد. وقد يقدم أبناء القبائل على الاندماج في اتحاد استعداداً للمقاومة العسكرية، أو قد يحجمون عن الاعتراف بأيّ زعيم، سواء أكان منتخباً منهم أم مفروضاً عليهم، أو أنهم يعتمدون نظاماً من التشرذم، على حد قول غلنر Gellner: «في القسمة اتّقاء لشرّ السيطرة»، أو

مالكولم ياب Malclom Yapp: «القبائل التي تشبه قنديل البحر» - دلالة على التشرذم. وفي بعض الأحيان، تقود «استراتيجية» الإحجام هذه إلى تجاهل أشكال النظم «القبلية» كالقربى النسبيّة، أو قد يختار أبناء القبائل الفرار عوضاً عن المواجهة(٢٧). وتعتبر استراتيجيات الإحجام هذه (التي مكنّت القبائل من تفادي انتباه الدولة) أكثر جدوى إذا ما تبينّ أنّ هؤلاء قد استقروا عند الحدود أو في الصحراء أو في أماكن جبلية، يصعب معها الحصول على فائض في الإنتاج، أو توافر زعيم محلي قوي؛ غير أنهم يتفقون على البقاء معاً لمقاومة أيّ اعتداء مسلّح، علماً أنهم يفتقرون إلى ما يوحدهم في ظروف صعبة كهذه.

وقد يطرأ تغيير على استراتيجيات بعض التجمعات القبلية، يتراوح بين الإذعان لسيطرة غير مباشرة، والمقاومة المسلحة، أو الإحجام، وفقاً لما قد تستقرّ عليه طموحات كل من زعمائهم وحكّام الدول أو قدراتها. ويُلاحظ أن أكثر التجمعات القبلية نجاحاً، هي تلك التي تحتفظ بعدد من البدائل على صعيد مؤسّساتها السياسية (على سبيل المثال، أدوار الزعامة، مجالس عرفيّة، قربى نسبيّة) والإيديولوجية (دينية ومادية)، الأمر الذي يجعلها قادرة على التكيّف مع ظروف الحكم الذاتي ومختلف السياسات العدوانية التي تمارس عليهم من الخارج. ويُشار إلى أنّ أبناء القبائل غالباً ما يتطلعون بحزن إلى عصر ذهبي مبكر، حيث تعاقب «زعماء حقيقيون كانوا جديرين بأن ينضووا تحت لوائهم. وهم لا يشبهون، في شيء، زعماء اليوم المشعوذين». وفي هذا ما يدّل على بدائل ايديولوجية، بمعنى أنّ تقبّل فكرة الزعامة المركزية، مشروط بظروف معيّنة(٢٨).

وقد أظهرت التجمعات القبلية في الشرق الأوسط، دلائل عن خضوعها لمتغيّرات تطوريّة و«دائرية»؛ فالتطور السياسي من القبيلة إلى الدولة أو اتحاد شبيه بالدولة - يعمل على توحيد التجمعات المبعثرة وإقامة سلطة مركزية - قد حدث

(٢٧) Ernest Gellner, Muslim society, (Cambridge, 1981).

(٢٨) انظر: Gellner, Muslim society, chap. 4; Philip C. Salzman, «Does Complementary Opposition Exist?» American Anthropologist 80 (1978): 53-70.

مراراً وتكراراً، أسوة بالتطور من القربى النسبيّة إلى الولاء للأرض (موقع الانتشار القبلي)، والسيطرة على وسائل الانتاج بغية إرساء نوع من النظام. ومن جهة ثانية، نلحظ وجهة سير معاكسة، أي الانتقال من الاتحادات القويّة - التي تقاوم السيطرة الخارجيّة وتسعى إلى زعامة قويّة - إلى تجمعات متشرذمة تتمسّك بتكتيكات الإحجام الواردة آنفاً.

وليس بمقدورنا أن نستخدم أيًا من مظهري التطوّر والانحلال اللذين تمر بهما التجمعات لنخلص إلى نظريّة محددة عن القبيلة أو نشوء الدولة. وفي كل الأحوال، يعتبر دور الدولة ومواقف القبائل المناهضة لسياسات الحكومة، عوامل أساسيّة على مستوى المتغيرات المستجدة. وكنت قد أشرت، سابقاً، إلى أنّ أفضل وسيلة لفهم كلّ من الدولة والقبيلة، تكمن في اعتبارهما نموذجين مختلفين في البنية الفكرية، أو مثالين من النظام، يشكّل كلّ منهما كياناً قائماً بذاته. وفي ما يتعلق بالهوية والولاء السياسي والسلوك، تفرد القبيلة أولوية لعلاقات القربى، بينما تشدّد الدولة على أهمية أن يتوجه كل الأفراد بولائهم إلى سلطة مركزية، بغض النظر عن طبيعة علاقاتهم إزاء بعضهم البعض. وبينما تشدّد القبيلة على القيم الشخصية والأخلاقية، تعمد الدولة إلى الإعلاء من شأن العقود والصفقات التجارية والأثرة كأدوات للاتصال بين الناس. وعلى نحو مماثل، فإذا كانت القبيلة متناسقة، اجتماعياً، تقوم على المساواة وقابلة للتشرذم، فإنّ الدولة متنافرة، ذات بنية طبقية وهرمية. القبيلة هي حالة فردية، والدولة خارجية.

إنّ نظام الدولة - القبيلة، يتطلب نوعاً من الضبط، على نحو مستمر، فدينامياته على صلة مباشرة بنماذج ونظريات أخرى؛ أكثرها شهرة نظرية «الدوائر» عن التاريخ الإسلامي المبكر كما ترد عند ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي، وقد استقاها من ملاحظاته المباشرة عن غربي شرق إفريقيا، ويمكن تطبيقها - مع تعديلات طفيفة - على كثير من تارخ الشرق الأوسط(٢٩).

ويبرز هذا الضبط (المذكور آنفاً) عند مستوى الأفكار، أيضاً، بحيث أنّنا

(٢٩) Ibn Khaldun, The Muqaddima, trans. F. Rosenthal (London, 1967).

نجد عدداً من عناصر الدولة في كل قبيلة، وعدداً من عناصر القبيلة في كل دولة. وتحجم دول عدّة عن الاعتراف بعامل القربى النسبية قاعدةً للمواطنية؛ وفي الوقت عينه، لا يمكننا اعتبار المساواة و«الشوروية» السائدتين في بعض قبائل الشرق الأسط، دليلاً على نقاء المجتمع القبلي، بعيداً عن مؤثرات خارجية تهب عليه من دول أو ممالك؛ بل إن نقاء كهذا قد يكون أمراً محتملاً إذا ما تبيّن أن تجمّعاً قبلياً ما يستوطن المناطق الحدودية ويتلقى من الدولة مؤثرات ايديولوجية، أو اعتداءات مسلحة.

إن معظم القبائل ذات النزعة التوسعية وكذلك الدول، هي شكل مهجّن من المرؤوسيات والاتحادات أو الدول القبلية. فالقبيلة التي يترأسها زعيم (مرؤوسية) هي كناية عن بضعة تجمعات (عادة ما تكون قبلية) تستوطن أرضاً محددة وتذعن لزعامة متناغمة محصورة ـ في أغلب الظن ـ بسلالة حاكمة؛ غير أنها، من ناحية أخرى، نادراً ما تكتسب مهارات حكومية أو تتطور في اتجاه بنية طبقية. ويستخدم مصطلح «الاتحاد» للدلالة على اندماج تجمعات قبلية لأغراض سياسية، وأحياناً للدلالة على تحالف يقوم على قاعدة الأصول النسبية المشتركة (كالبختياري مثلاً)؛ وغالباً ما يكون لهذا الاتحاد زعامة مركزية، وأحياناً لا تتوافر الزعامة كما هي الحال لدى «تركمان يموت». غير أنّ اتحادات أخرى تتكون من عناصر متباينة، وتتوحد تحت زعيم واحد تعينه الدولة كقبيلة «شاهسفان»، أو يصار إلى انتخابه كردّة فعل على الدولة أو أيّ ضغوط خارجية أخرى كقبيلة «قشقائي». وغالباً ما تماثل تجمعات قبلية مركزة (قد تبدو قبلية بمعنى أنها تتكون من قبائل عدة) الدول، من حيث إنّها تقيم على مساحة محددة اقليماً، وتتميز ببنية طبقية، وتتربع على رأس السلطة فيها سلالة حاكمة (وتعتبر هذه دولاً ثانوية).

وقد تنقسم الدول القبلية إلى ثلاثة أشكال؛ قد يكون أكثرها شيوعاً، بين الدول التي نشأت في العصر الماضي، نموذج السلالة القبلية الحاكمة التي تسيطر على منطقة تنتشر فيها كثافة بشرية من أصول متباينة، كالعثمانيين و«الدوراني» وعدد من الدول العربية القديمة. ويتمثل الشكل الثاني في سلالة حاكمة غير قبلية تُحمل إلى السلطة بمعونة قبلية، وتستمر في الاعتماد عليها؛ وخير مثال على ذلك

الصفويون في إيران. ويُذكر، على هذا الصعيد، بعض الدول العربية الحديثة التي غاب عن إدارتها المركزية، الطابع القبلي، غير أنّ القبلية ـ بشكل عام ـ لا تزال فاعلة في المجتمع. وفي كل هذه الأمثلة، نلحظ شبهاً بين الدولة والامبراطورية من حيث الاعتراف بحق التجمعات القبلية والأقليات بأن تتمتع بحكم ذاتي غير مكتمل. وفي هذا السياق، نرى أنه في الوقت الذي حاولت فيه دول حديثة (الكمالية في تركيا والبهلوية في إيران) استئصال القبلية من جذورها، مدعية إحلال المواطنية محل القبلية وإلغاء الفروقات بين الناس، كانت في الوقت عينه تشجّع على قيام إيديولوجيا وطنية لتوحيد المواطنين، تشبه إلى حدٍ كبير الإيديولوجيا القبلية.

كيف ينظر أبناء القبائل إلى كلّ من القبيلة والدّولة؟ عدد من الدراسات أظهر أن كلا النموذجين لا يستقران في بنية نظاميهما فحسب، بل يتكشفان عن تناقض مع الأنماط الثقافية المتجذرة في تجربة الأفراد. ولذلك فإن المفاهيم التي تستخدم للتعبير عن هذين النموذجين، غالباً ما تمثل نماذج بديلة الهدف منها تفسير النظام الاجتماعي والاجراءات العملية المتخذة في أوقات الأزمات والنزاعات(٣٠).

ونقع كذلك على تصنيفات مناقضة مماثلة في غير سياق؛ أكثرها شهرةً في حقل الانتروبولوجيا نظام «غومسا غوملاو» الذي ينسب إلى قبيلة «كاتشين» في مرتفعات البورما. وقد ميّز ليتش Leach ثلاثة نماذج من الجماعات التي تؤلّف نظاماً واحداً: السُواسي (غوملاو)، الهرميّ (مملكة شان) المتوسط وغير المستقر (مرؤوسيّة غومسا). وقد شكلت هذه النماذج أساليب متتالية لقبيلة «كاتشين» لممارسة الشعائر والأساطير. غير أنّ النظام بأكمله كان مليئاً بالثغرات، وقد أظهر ليتش Leach أن الجماعات الفردّية ـ في المجال البعيد ـ تتأرجح بين النقيض ونقيضه، كل منها ذو خصائص بنيوية غير مستقرة.(٣١).

---

(٣٠) انظر، على سبيل المثال، .Tapper, Tribe and state

(٣١) .Leach, Political systems

إنّ نموذج ليتش Leach عن التأرجح المذكور، مأخوذ من آراء فيليفريدو باريتو Vilifredo Pareto حول السيطرة المتبادلة لكل من «الأسود» و«الثعالب»، التي غالباً ما تُقارن بنظرية ابن خلدون عن رواج النخب القبلية في شمال إفريقية، ومن ثم تطوير هذه النظرية من قبل كل من مونتان Montagne وغلنر Gellner على مستوى العلاقات بين السِّيبة (القبائل المتمردة التي تعيش في الأطراف وتدعو إلى المساواة) والمخزن (المناطق التي تشرف عليها الدولة)(٣٢)، وقد ورد هذا المفهوم آنفاً. وكان هذا النموذج مثار جدل في المدة الأخيرة. ويُذكر أنّ التطبيق الحرفي لمصطلحي «متشذّر» و«سُواسي» على مناطق إفريقية الشمالية وسكانها قد أُخضع لنقدٍ شديدٍ في محاولة لإعادة الاعتبار إلى نظرية التشذُّر القبلية في حقل الأنتروبولوجيا الكلاسيكية. وقد أصرّ النقاد على أنّ هذه المصطلحات، إضافة إلى مصطلحات «السيبة» و«المخزن»، ليست وصفيّة بل تصنيفات ثقافية غير ملائمة لتفسير النشاطات المعقدة للمجتمعات القبلية، بغض النظر عن العلاقات بين الدولة والقبيلة؛ كما يجب أن يؤخذ في الاعتبار، أيضاً، الجماعات غير المتفرّعة التي تشكّل، عند مستويات محددة من التنظيم، تحالفات وتكتلات مستوحاة من أساليب التنازع، وقنوات اتصال من وإلى مراكز النفوذ، مستوحاة من المركزية المتزايدة التي تستلزم شبكة ثنائية من علاقات التبعية.

وعلى هذا الصعيد، فإنني أميل إلى الاعتقاد بأنّ تشابك أطراف هذه السلسلة المكونّة من: (النزعة إلى التشذُّر؛ والجماعات والنزاعات والتكتلات؛ والوصاية والمركزية) تؤدي إلى التحولات التجريبية في المجتمع القبلي. ويكمن المتغيّر الأساسي في التأثير الذي تمارسه الدولة كقوة خارجية أو منظومة من الأفكار في مواجهة القبلية كمنظومة من الأفكار أيضاً. وإذا كان جوهر القبيلة متمثلاً في عاملي: القرابة النسبية وديمقراطية السُواسية، فإنّ جوهر الدولة يتمثل في المحافظة على الحدود الإقليمية (وهي أساس الجماعات والصراعات والتحالفات) والسلطة

---

(٣٢) Vilifredo Pareto, the mind and society (New York, 1963).

(٣٣) انظر، على سبيل المثال C. Geertz, H. Geertz, and L. Rosen, Meaning and Order in Maroccan society (Canbridge, 1979), pp. 106, 264, 377, Michael Meeker, Literature and Violence in North Arabia (Cambridge, 1979), pp. 11 f., 220.

المركزية (وهي أساس علاقات الوصاية). كما أنّ أكثر التجمعات القبلية ـ ذات المنحى المتفرع ـ نقاءً، ليست تلك التي تستقل عن الدول استقلالاً تاماً، بل تلك التي تسعى إلى الإكثار من تفرّعها، على نحو عمليّ وإيديولوجي، إمّا لمواجهة دولة حقيقية أو فكرة الدولة على الأقل. ثم إن انحلال البنية التنظيمية قد يصيب التجمعات القبلية التي تخضع لمؤثرات الدول، أو قد يشكل استراتيجية يتبناها تجمع قبلي ضعيف لمقاومة دولة متوثبة. ولا تزال نزعة التجزؤ فاعلة في عدد من التجمعات القبلية الحديثة، على الرغم من أنّ هذه الأخيرة لا تمت بصلة تُذكر إلى تجمعات سياسية أو سلوك مماثل. وعندما تتعاظم سيطرة الدولة، تزداد مؤثراتها قوّة (تمسكها بحدودها الإقليمية، وممارستها السلطة على نحو هرميّ)؛ عندئذٍ يبدأ فصل جديد من النزاعات الحزبية والوصاية السياسية.

إن استخدام مصطلحات كهذه، يمكّننا من فهم التحولات التي تطرأ على الأشكال القبلية والمتغيرات المتعاقبة، بغض النظر عمّا إذا تبنينا نموذج «الدوائر» حول ظاهرة التغيّر، أو سلّمنا بالمتغيّرات ذات المنحى التطوّري التي تحدث اليوم عند الانتقال من القبيلة إلى الدولة.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نحو تأسيس أناسة لدراسة المجتمع البدوي: قبيلة طيئ نموذجاً

تركي علي الربيعو

في مطلع عقد الستينات، كتب العروي في كتابه الشهير والمعنون بـ«الإيديولوجية العربية المعاصرة» والذي يحظى بقيمة نقدية كبيرة في تراثنا النقدي المعاصر؛ كتب متسائلاً عن السر الذي يجعل ملايين العرب يهتزون انفعالاً وتأثراً لمرأى جواد يجتاز بانطلاقة عاصفة مدىً من الغبار والصخور المحترقة، في حين أنهم يظلون جامدين أمام آلات ميكانيكية هي، مع ذلك، مألوفة لديهم أكثر[1]. وبعده بعقد من الزمان، أعاد باحث عربي آخر صيغة التساؤل الذي طرحه العروي بقوله «لماذا يأخذ قلب العرب الذين ولجوا عتبة الثلث الأخير من القرن العشرين بالخفقان حالما يتناهى إلى وعيهم وقع حوافر فرس تخب في البعيد فوق كثيب من الرمل»[2]. ومع أن صيغة التساؤل الأول والثاني، لا تهدف إلى تقديم الإجابة بمقدار ما تهدف إلى الإدانة، إدانة عرب اليوم الذين يريدون أن يلجوا العصر والتاريخ الحديث ببداوتهم؛ إلا أن الإجابة التي قدمها الجابري في منتصف عقد الثمانينات وأواخره، جاءت محيرة. فالأعرابي هو صانع العالم العربي كما أخبرنا في كتابه الموسوم بـ«تكوين العقل العربي». وذلك من خلال نظام البيان الذي توقف عند شرحه في كتابه اللاحق

---

(١) عبد الله العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني (بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٠) ص ١٣٤.

(٢) وضاح شرارة، الأهل والغنيمة: مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١) ص ٧.

والموسوم بـ«نقد العقل العربي» حيث دعانا إلى تأسيس نظام البيان الإعرابي على نظام البرهان الإغريقي[٣]. فبذلك نستطيع تجاوز بداوتنا الملازمة لنا. لكن الجابري في نقده للعقل السياسي العربي، عاد ليعزو تخلفنا التاريخي لوجود جرثومة أبدية، تتمثل في القبيلة والتي بقيت حية في النفوس، منذ زمن الدعوة الإسلامية وحتى عصرنا الحاضر. والمطلوب عبر هذا وكما يرى الجابري هو تحويل القبيلة إلى لا قبيلة، إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي. وبالتالي فتح الباب لقيام مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة[٤].

إن الدعوة الملحاحة لتجاوز القبيلة والقبلية في المجال العربي، والتي تؤسس لها الحفريات الحديثة في مجال التاريخ العربي الإسلامي ـ كما فعل الجابري بدراسته عن العقل السياسي العربي، أو التي تمهد لها دراسات سطحية وعابرة وتقليدية تعودنا عليها في السنوات الأخيرة، تحيلنا من حيث ندري أو لا ندري إلى سيكولوجية الإنسان المقهور؟ فالبداوة تظهر على أنها جانب أساسي من سيكولوجيتنا المقهورة التي تحتفظ بهذا الجانب حباً لنفسها. ولذلك ليس غريباً أن تخفق قلوب ملايين العرب لمرأى جواد يخب في البعيد فوق كثبان الرمل. وتنسى هذه الدراسات أن الجواد والصحراء هما من أكثر الرموز العربية التي ارتبطت بحق بالمخيلة العربية، بما تمثله من خلاص وأمل وانتصارات على الأعداء. وبما تمثله ومثلته من قدرة على تحقيقه وإنجاح تجربة تاريخية، ارتفعت بالعرب من مستوى العدم إلى مستوى بناة الحضارة العالمية والتي حملها أبناؤها على أسنة رماحهم وعلى ظهور خيولهم الأصلية[٥].

---

(٣) محمد عابد الجابري:
أ ـ تكوين العقل العربي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).
ب ـ بنية العقل العربي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

(٤) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٣٧٤. والجابري هنا يقيم تعارضاً بين القبلي والسياسي، بين القرابة والسياسي وهو التعارض الذي بات مرفوضاً من قبل الأنتربولوجيا السياسية.

(٥) تركي الحمد، الوطن العربي والبحث عن ايديولوجيا، مجلة المستقبل العربي، العدد/١١٠/٤/١٩٨٨، ص ٤ ـ ٢٦.

البداوة هي مستودع الوحدة العربية كما يقول محيي الدين صابر[٦]، وهي أصل الدولة كما تصفها نظرية ابن خلدون في الدولة والاجتماع البشري. وهم - أي البدو - مادة التاريخ العربي في صفحته الناصعة. والمشكلة الأساسية تكمن في غياب الدراسة الجادة حول البداوة العربية كظاهرة. الدراسة التي من شأنها أن تؤسس لعلم اجتماع بدوي. وقد شهدت العقود المنصرمة، ومنذ أواسط عقد الستينات، وعبر اتجاهات مختلفة أكثر من دعوة لتأسيس نظرية في علم الاجتماع البدوي. نظرية تهتدي بالانجازات الحديثة في مجال الإناسة (الانتربولوجيا) وبأقلام باحثين عرب. فهم الأقدر كما يرى باحث عربي على تفهم الأبعاد الأصلية في الظاهرة البدوية[٧]. وقد شهدت العقود المنصرمة - وكما أسلفت - محاولاتٍ عدة لتأسيس نظرية تصلح كمرشد عمل. فغيابها يشكل عائقاً رئيسياً في وجه البحوث التي تطال البدو والبداوة[٨]. منها محاولة الدكتور محيي الدين صابر ولويس مليكه والتي وصفت بأنها محاولة طيبة لتقديم بعض الفروض النظرية تأخذ في الاعتبار أموراً عدة منها:

أ - شموليتها بحيث تطال الفرد والجماعة البدوية، مستعينةً في ذلك بالإنجازات الحديثة في مجال علم النفس والانتربولوجيا والاقتصاد. وببعض المفاهيم الشائعة التي من شأنها أن تساهم في فهم المجتمع البدوي.

ب - أن تأخذ بالإطار التاريخي للبداوة، وخصائصها الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، واستجابة البداوة لهذه العوامل.

جـ - أن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظريات التغير الحضاري ومفاهيمه[٩].

* * *

(٦) محيي الدين صابر ولويس كامل مليكه، البدو والبداوة (بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٨٦)، ص

(٧) محيي الدين صابر ولويس مليكه، المصدر السابق، ص ١٤٨.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٦٧.
(٩) المصدر السابق، ص ١٦٨. والحقيقة فإن ما يلفت النظر هو بعثرة الرؤى العربية في هذا المجال. ففي الوقت الذي يشتكي فيه كثير من الأناسين من قلة الدراسات في مجال البداوة. فإن هناك =

إن الحاجة تتزايد إلى وضع الأسس العامة لعلم اجتماع بدوي في إطار من السعي المنهجي العلمي والذي يشكل مدخلاً لفهم شمولي للمجتمع البدوي بكل ظواهره ومؤسساته التي ترتكز إليها. فهذا من شأنه أن يتجاوز بكثير ما هو سائد في حقل الدراسات الاستطلاعية التي طالت ظاهرة البداوة من جهة، وأن يتم تجاوز ما قدمته الكتابات الاستشراقية والانتربولوجية التي جاءت لخدمة أهداف استعمارية، وكذلك تجاوز الرؤية الخلدونية للظاهرة البدوية والتي لم تعد كافية لفهم هذه الظاهرة، خاصة بعد التراكمات العديدة في مجال الأبحاث الانتربولوجية الحديثة.

إن نظرة سريعة على الخطاب العربي المعاصر الذي يدور حول الظاهرة البدوية في وطننا العربي، تبين انتماءاته المختلفة وطبيعة السلطة المرجعية التي تحكمه، والتي تفرض عليه الانكفاء حول نفسه في إطار الرؤى السلفية التي تحكمه. فالسلفية التي تفرضها الآراء المسبقة وبالأخص السلفية الخلدونية، من بين سلفيات أخرى سوف نأتي على ذكرها باتت تفرض نفسها كعقبة ابستمولوجية تحول دون التبصر المتعمق في المجتمع البدوي. وتقف كحاجز يمنع بلورة رؤى متمايزة ومغايرة، تسعى إلى إذكاء فهم جديد للمجتمع البدوي.

وفي إطار نظرتنا السريعة هذه، نستطيع أن نميز بين عدة أنواع من هذه السلفيات.

أولاً ـ السلف الخلدوني: نسبة إلى ابن خلدون، هذا السلف نعثر عليه متضمناً ومتلبساً وواضحاً في معظم الدراسات التي طالت البداوة. فالبداوة هي أصل الدولة كما يرى ابن خلدون في مقدمته الشهيرة. وتتحدد بالتضاد مع الحضارة. إذ إن التاريخ كما يراه ابن خلدون، هو تاريخ الصراع بين البداوة والحضارة. فالبدو هم «المقتصرون على الضروري في أحوالهم» كما يعرّفهم ابن

= دراسات أخرى تشتكي من توافر دراسات هامة في هذا المجال لا يزال الغبار يعلوها. انظر: أحمد أبو زيد في تقديمه لكتاب «تراث البادية» (الكويت، ١٩٨٧) ص ١٣ ـ ٢٢.

خلدون(١٠). بينما الحضر «هم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم»(١١). والبدو أقرب إلى الشجاعة والكرم من أهل الحضر، الذين انغمسوا في الملذات والفساد وأوكلوا أمر حمايتهم إلى وإليهم واستناموا وراء أسوار تحيط بهم. وفي إطار هذا التضاد، ينشأ الصراع، بين الأقوياء من أهل الخشونة، وبين الضعفاء من أهل الفساد والملذات. وسرعان ما ينتهي بانتصار البدو وتأسيس دولة جديدة تقوم على العصبية والقوة، لكنهم سرعان ما يبدأون بالتدريج بفقدان صفاتهم القوية تحت تأثير ترف الحضارة. فيغتنم الفرصة بدو آخرون، وهكذا يظهر التاريخ على أنه سلسلة حدّاها البداوة والحضارة أو لنقل حركة انتقال من البداوة إلى الحضارة عبر الدولة. لقد كان هدف ابن خلدون تشييد نظرية في الاجتماع العربي تصلح لتفسير تاريخه وتصحيح معرفة الناس بهذا التاريخ(١٢). وكان عليه في إطار سعيه لتشييد نظرية، أن يقف عند البداوة كأصل للعصبية والدولة. وقد صنف ابن خلدون البدو إلى ثلاث جماعات بحسب توغلهم في البادية. فهناك من كان معاشهم على الإبل، وهم الأبعد في القفر والأكثر ضعفاً، وهناك من كان معاشه على الغنم والبقر وهم الأقلّ توغلاً في الصحراء، وهناك من كان معاشه على الزراعة. وكان المقام به أولى من الظعن(١٣).

إن البداوة بدورتها العصبية، تظهر في المشروع الخلدوني، على أنها مستودع للتاريخ، والتاريخ العربي هو تاريخ مجموعة من الأعراب، الذين يأتون على ظهور خيولهم، ليشكلوا حضريةً ودولةً جديدة، لا تلبث أن تزول بسببٍ من نوازعها الداخلية التدميرية. هكذا يقودنا ابن خلدون إلى آفاق مغلقة، إلى فلسفة للتاريخ

---

(١٠) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة، لجنة البيان العربي، ١٩٥٧ - ١٩٦٢) ص ٤١٣.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤١٣.

(١٢) محمد عابد الجابري، ما تبقى من الخلدونية: مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون، ص ٤٠٠، ضمن كتاب نحن والتراث (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠).

(١٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤١٢.

مغلقة وخالية من كل تطلع أو استشراف مستقبلي[١٤]. وقد ظلت هذه الفلسفة التاريخية الخلدونية ونظرتها التحقيرية للأعراب، والتي كانت مثار جدل عند مفكرينا القوميين تتحكم في مسار الدراسات التي طالت المجتمع البدوي[١٥]. وهذه النظرة تشكل ـ رغم كل ما يقال فيها ـ أساساً، يجب أخذه في الاعتبار عند الشروع في تأسيس نظرية متكاملة في دراسة المجتمع البدوي كما يرى أنتربولوجي عربي[١٦].

ثانياً ـ السلف الماركسي: هذا السلف، يذكي فهماً للبداوة، يتكامل مع الفهم الخلدوني لظاهرة البداوة كما سنرى. وهذا السلف يسافر في الاتجاه المعاكس بحثاً عن الجذور، في محاولة لإذكاء فهم متميز للظاهرة البدوية. إذاً كيف لنا أن نقدم معرفة علمية لفهم تطور مجتمعنا العربي، إذ أهملنا الجذر الحقيقي: سكن الصحراء؟ وبخاصة أنّ الجذور العميقة لتطور المشرق العربي ـ على سبيل المثال ـ تجد الكثير من سماتها الأساسية في مرحلة البداوة. ذلك أن الدولة المشرقية قامت على أنقاض البداوة كما يرى الدكتور مسعود ضاهر[١٧]. من هنا وجبت دراسة هذه الظاهرة بعمق. لكن هذا العمق الذي وعدنا به هذا الخطاب، سرعان ما ينتهي عند حدود **التاريخ الغني**، وهو المنهج المتأثر بالمنهج التاريخي في حقل الاتنولوجيا (النياسة) الذي يقوم على مجموعةٍ من الافتراضات والتصورات النظرية **والتي ساهم في دفعها وتعميمها إنتربولوجيو المقاعد الوثيرة**. والتي قادت إلى إصدار مجموعة من الأحكام الجاهزة والتقويمية والحدية، ساهمت بدورها في مزيد من

(١٤) محمد عابد الجابري، ما تبقى من الخلدونية، ص ٤٠١. وانظر أيضاً محمد عابد الجابري: نظرية ابن خلدون في الدولة العربية، ص ٣٠ ـ ٤١، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٧/٢٨، خريف ١٩٨٣. حيث يرى الجابري أن ابن خلدون، يعزو انحطاط الدولة إلى غياب العصبية، والتي يقسمها إلى دولة القبيلة، ودولة الشخص المستبد، ودولة الموالي.

(١٥) انظر رد ساطع الحصري على ابن خلدون في كتابه، آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥).

(١٦) محمد السويدي، بدو الطوارق بين الثبات والتغيير (الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦) ص ٢٩.

(١٧) مسعود ضاهر، المشرق العربي المعاصر: من البداوة إلى الدولة الحديثة (بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦) ص ٧.

التعمية. فالقبيلة توصف بالتضاد مع الدولة، وهي بقية من بقايا مجتمع المشاعية البدائية. والقبيلة ظاهرة تاريخية ظهرت في مرحلة من تاريخ البشر وفق شروط محددة وستزول في مرحلة معينة. كما أنها توصف بالتضاد مع الطبقية «فكلما أخذت التمايزات الطبقية بالظهور والتبلور أكثر كلما تراجعت إلى الخلف أكثر التمايزات القبلية»(١٨). والنظام القبلي شيء مرتبط بالتخلف والحياة البدائية أينما كانت. فالبداوة تساوي البدائية. والبداوة مرحلة مضت وانقضت وعلينا أن نقضي عليها. ويكتب الدكتور مسعود ضاهر في نفس الاتجاه. الاتجاه العام الذي يبرر قيام الدولة الحديثة على أنقاض المجتمع القبلي. حيث يرى أن البداوة هي تعبير عن نمط انتاج مشاعي، وأن البداوة حضارة مجمدة، وهي الطور الأدنى من العمران، وقد لعبت دور العائق الأساسي في تطور المشرق العربي(١٩). ويردف الدكتور ضاهر قائلاً إن غاية البداوة هو العمران وهو مسوِّغ انطلاقها. وهنا نعثر على الرؤية الخلدونية متضمنة في ثنايا هذا الخطاب. فالعمران هو غاية البداوة. حيث إن العلاقة بين البداوة والعمران هي علاقة ولادة الدولة على أنقاض المجتمع القبلي. وبخاصةٍ أن هذا التحول يرتدي طابع الحتمية، يقول الدكتور ضاهر «إن التحول من البداوة إلى التحضر يرتدي طابع الحتمية»(٢٠). والطريق إلى ذلك يمر عبر مسلسل تطوري: بداوة ــ ريف ــ مدينة. بهذا تصبح البداوة مرحلة تاريخية مرت بها جميع الأمم كما يصر هذا الخطاب. فالدولة المدينية الحديثة بسلطتها المركزية تمثل النقيض التاريخي للسلطة القبلية. لأن كلاً منهما ينفي الآخر ويلغيه بالرغم من أن القبلية شكلت تاريخياً شرطاً ضرورياً لظهور الدولة المركزية. يكتب الدكتور ضاهر: «إن التجمع القبلي المستقر أو التحالف القبلي الثابت مرحلة مهمة على طريق بروز السلطة المركزية التي قادت إلى ولادة الدولة الوطنية أو القومية المسؤولة عن حدود ثابتة» والدكتور مسعود هنا، يقتفي أثر الخطاب الماركسي، الذي أذكاه إنجلز في كتابه عن «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» والذي

(١٨) الجبهة الشعبية لتحرير عمان، القبيلة من أين... إلى أين (نظرة على حاضر ومستقبل القبيلة في عمان) (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١) ص ٥ ـ ٩، وص ١٣، وص ١٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٢ وص ٢٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١.

فسر به قيام الدولة ميكانيكياً، من العائلة إلى القبيلة إلى الدولة.

باختصار فإن هذا الاتجاه، يربط البداوة بالصحراء، بالترحال المستمر، وباقتصاد رعي الماشية، وبالانتاج الضروري للحياة البسيطة. فالبداوة توازي البساطة وتساويها. وهذا الخطاب لا يقرها إلا لينفيها. فالهدف هو القضاء على البداوة، على مرحلة تاريخية مرت بها جميع الأمم. والمطلوب عبر هذا، هو إخضاع البدو للسلطة المركزية من أجل تحضيرهم. ذلك أن طابع المجابهة بين البداوة والتحضر - كما تقدم - يرتدي طابع الضرورة إن لم نقل الحتمية كما يكتب الدكتور ضاهر[٢١]. وحملهم - أي البدو - على التخلي عن قيمهم في الشجاعة والفروسية والشهامة والنجدة، وإغاثة الملهوف، والكرم لصالح عادات جديدة في ظل الدولة المركزية، لا يذكر لنا نوعها الدكتور ضاهر[٢٢].

كان إنجلز في كتابه الشهير عن «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» قد نعى تحطم عشيرة «الإيروكوا» الهندية وقيمها الأخلاقية العالية، لصالح النسق الثقافي الذي يغرزه المجتمع الجديد المتمدن، والذي لا يصل بأي حال إلى مستوى أخلاقية الهنود الحمر. فقد كتب يقول: «كان ينبغي تحطيم سلطة هذه المشاعة البدائية، فحطمت. ولكنها حطمت بتأثيرات تبدو لنا من الوهلة الأولى، بمثابة انحطاط، بمثابة خطيئة أصليّة بالمقارنة مع المستوى الأخلاقي العالي الذي بلغه المجتمع العشائري القديم. إن أحطّ الدوافع - الجشع الخشن، الولع الفظ باللذائذ، البخل القذِر، السعْي الأناني إلى نهب الملك المشترك - هي التي تدشن المجتمع الجديد المتمدين، المجتمع الطبقي»[٢٣]. لكن هذه الـ«ينبغي» التي دشن بها إنجلز خطابه والتي هي من نتاج التطورية الثقافية التي سادت في الثلث الأخير

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٦ - ٥٧. فالمهم هو أن يتخلى البدو عن عاداتهم، والذي يتزامن مع «خضوع البدوي للسلطة المركزية» ص ٥٦. كما يريد الدكتور ضاهر: والمطلوب هو القضاء على هذه العادات لأنها عادات بربرية؛ إنجلز: أصل العائلة ص ١٢٦.

(٢٣) إنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة إلياس شاهين (موسكو، دار التقدم، بدون تاريخ نشر) ص ١٢٧ - ١٢٨.

من القرن التاسع عشر، تضفي على هذا التحول طابع القدرية فلا بد من التحول من أخلاقية المجتمع العشائري العالية والتي تجمع حولها معظم الدراسات، إلى أخلاقية المجتمع المتمدين، أخلاقية المجتمع الطبقي الرأسمالي والتي تحظى بقيمة كونية عالمية هي من نتاج المركزية الأوروبية التي فرضت نفسها عنوة على العالم القديم. وما على شعوب العالم القديم إلا أن تقدم نفسها قرابين على مذبح الرأسمالية وقيمها الجديدة. ليس طوعاً بل كراهية تبررها الحتمية. ويبررها خطاب المثقف العالم ثالثي الذي يضفي، على هذا التحول صفة الشرعية، ليبرر المذبحة بكل صورها، الجسدية والثقافية. هذا ما فعله ماركس، عندما نذر إنكلترا لتقوم برسالتين في الهند، **الأولى** تدميرية وتقوم على تدمير المجتمع الهندي القديم. **والثانية** إحيائية تجديدية من شأنها إعادة صياغة الهند على غرار المجتمع الغربي. وهذا ما تفعله النخبة المثقفة العربية، والتي تضفي على خطاب الحداثة صفة الشرعية وتقدم نفسها بصفتها فئة مشرعنة للحداثة. الحداثة التي تقوم على إحراق البجعة المحتضرة = المجتمع التقليدي؛ وعلى حد تعبير أحدهم قبل سنوات(٢٤).

ثالثاً ـ السلف الاستشراقي: هذا السلف يغذيه أمران أو لنقل هاجسان. **الأول** محاولة لفهم الإسلام وذلك من خلال البحث عن جذوره في الخيمة والقبيلة. أو بإرجاعه إلى الخيمة والقبيلة كما بين ادوارد سعيد في «الاستشراق» كتابه الشهير(٢٥). والهاجس **الثاني** تقديم النصيحة بصورة مباشرة أو غير مباشرة للإدارة الاستعمارية، في كيفية التعامل مع العرب. وقد شكلت تلك الدراسات المتميزة التي أنتجها الرحالة المستشرقون مكتبة صلبة وعلى حد تعبير سعيد أيضاً؛ لكل من يريد أن يفهم الشرق. هذه التقارير والدراسات لم تأت من عبث. فقد تجشم المستشرقون الصعاب وتعرضوا للجوع والعطش وحتى محاولات القتل.

---

(٢٤) إحسان مراش، مدخل إلى تطبيق الماركسية في الواقع العربي (بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٥). ويمثل هذا الكتاب وثيقة هامة، يمكن الركون إليها كشاهد على النظرة التحضيرية للثقافة الحداثوية لتراثنا العربي الإسلامي.

(٢٥) إدوارد سعيد، الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء) ص ١٢٨. نقله إلى العربية كمال أبو ديب (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية؛ ١٩٨١).

لكن روح المثابرة والولع بالبحث والتدقيق والتمحيص، ومعايشة البدو كانت تحدوهم للمزيد من العمل. نذكر منهم الليدي آن بلونت Lady Anne Blunt الانكليزية، التي ألفت كتاباً عن «عشائر الفرات ـ ١٨٧٨» وقامت مع زوجها المستر ولفريد بلونت برحلة على ظهور الإبل من دمشق إلى نجد، وتعرضت لغارة من غزاة قبيلة الروالة كادت تفتك بها وبزوجها. ثم ألفت مع زوجها كتابها المعروف «رحلة إلى نجد». ومنهم الرحالة بركهاردت Burckhardt صاحب كتاب «رحلة في بلاد العرب»، والذي وصف فيه قبائل الشام والحجاز. والمستشرق موزيل التشيكي Masil صاحب كتاب «بلاد العرب الصحراوية»، وكتاب آخر عن عشيرة الروالة التي عاش بين ظهرانيها عدة سنوات، متحملاً كل مشاق الحياة عندهم. ومونتاني Monttaggne الذي حرر عدة مقالات حول أشعار البدو وقصصهم منها «قصص شعرية بدوية ملتقطة من شمر الجزيرة»، ومجموعة دراسات عن البدو حررها رهبان يسوعيون مثل دراسة الراهب اليسوعي هنري شارل Charles عن «العشائر الغنامة في الفرات الأوسط»، ودراسات أخرى حررها ضباط فرنسيون؛ كدراسة آلبربوشهان Bouchmene عن «أمتعة المعيشة البدوية» وذلك على سبيل المثال لا الحصر(٢٦).

ومما يؤخذ على هذه الدراسات أنها كتبت من زاوية المصالح الاستعمارية، وكان هدفها إذكاء فهم للتركيبة القبلية لسكان المنطقة العربية وكيفية عمل الانتماءات القبلية. وأنهم ـ أي المستشرقون ـ أضفوا قدراً من الشاعرية على أسلوب الحياة البدوية. وذلك من خلال ثنائهم على السمات الشخصية للبدوي، كالذكاء والكرم والنفوذ والشهامة... الخ. ويتضمن هذا المأخذ دعوةً لتجاوز هذه الكتابات الاستشراقية من خلال تطوير منهج جديد لدراسة البداوة(٢٧).

---

(٢٦) حول أعمال الاستشراق في هذا المجال. انظر، أحمد وصفي زكريا، عشائر الشام ١ ـ ٢، (دمشق، دار الفكر، ١٩٨٣) ص ١٣ ـ ١٨ تحت عنوان مكتبة البدو، والكتاب صدرت طبعته الأولى ١٩٤٧.

(٢٧) خلدون حسن النقيب، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧) ص ١٨.

رابعاً ـ السلف الإناسي (الانتربولوجي): هذا السلف جاد ليحل محل الدراسات الاستشراقية ولكي يتجاوزها. لكنه ظل عالقاً من جهة بأوحال الادارة الاستعمارية. فالكثير من هذه الأبحاث ـ كما بين جيرار لكرك ـ ترعاها الادارات الاستعمارية في العالم الثالث(٢٨). وقد اقتفى الانتربولوجيون سلوك المستشرقين في العيش وسط البدو وتمثّل عاداتهم(٢٩). وقد كتب الإناسي الشهير بريتشارد Pritchard يقول: «عندما يعيش الإناسي بين الأهالي، ويتبع من حيث الصعيد المادي أسلوباً أقرب ما يكون إلى أسلوب معيشتهم، فإنه يضع نفسه بالتالي على مستوى واحد وإياهم. وهو، خلافاً للمبشرين والاداريين، لا يخول نفسه حق التمتع بأية سلطة، وليست له مرتبة مجتمعية يحرص عليها، فهو بالتالي قادر على التزام الحياد تجاه كل ما يجري. ثم إنه لم يتواجد بين القوم من أجل تغيير أسلوب معيشتهم. بل ليتعلم بكل تواضع، أن يعيش مثلهم. فليس ثمة أي حاجز ينبغي أن يقوم بينه وبين الأهالي: لا شرطي ولا مترجم، ولا معلم عقائدي»(٣٠).

يمكن القول إن الدراسات الإناسية التي طالت المجتمع البدوي ما تزال قليلة. وذلك بالمقارنة بالدراسات الاستشراقية في هذا المجال. ويقول بريتشارد: «لقد كتب الكثير عن بدو الجزيرة العربية قبل الإسلام. لكن أسئلة كثيرة حول بنيتهم المجتمعية ما زالت عملياً بلا أجوبة، نظراً لفقدان الأدلة التاريخية. إن بوسع المرء أن يستعين على ذلك بدراسة البنية المجتمعية للبدو في أيامنا هذه. إذ إنهم من عدة أوجه يعيشون إلى هذا الحد أو ذاك، نفس نوع الحياة التي كان

---

(٢٨) جيرار لكرك، الانتربولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة (بيروت، معهد الإنماء العربي، كتاب الفكر العربي، ١٩٨٢). لكن هذا التعاون يحظى باحترام الأناسي الشهير بريتشارد؛ يقول «أما حكومة السودان الإنكليزي ـ المصري فقد حرصت دائماً ـ وهذا في رأيي موقف حكيم ـ على تمويل البعثات التي تقوم بها أناسون محترفون» ص ١٢٨. ضمن كتاب الأناسة المجتمعية والذي سنأتي على ذكره.

(٢٩) إ. إيفنز ـ برتشارد، الأناسية المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسيين (بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٦) ص ٨٦.

(٣٠) أ ـ المصدر السابق، ص ٩٣.

يعيشها أجدادهم الأولون»[٣٠]. وقد شهدت العقود المنصرمة مجموعة من الدراسات الأناسية منها دراسة الدكتور أحمد أبو زيد عن «الثأر: دراسة انتربولوجية من إحدى قرى الصعيد» و«دراسة انتربولوجية في المجتمع الليبي». ودراسة وليم لانكستر Lancaster عن بدو الرولة The Rwala Bedouin Today ١٩٨١. ودراسة سعد الدين إبراهيم ودونالدكول Cole عن «بدو العربية السعودية»، ودراسة دونالد كول حول بدو آل مُرّة في الربع الخالي. ونذكر أيضاً دراسة شاكر مصطفى سليم عن «الجبايش: دراسة انتربولوجية لقرية في أهوار العراق»، ودراسة محمد السويدي عن «بدو الطوارق: بين الثبات والتغيير»[٣١]. هذه الدراسات تسعى فعلاً للقيام بعملية استبدال تدريجي بالآراء غير المطلقة في حقل الإناسة لصالح آراء أكثر اطلاعاً. فهذا هو تاريخ الإناسة كما عرفه بريتشارد[٣٢]. وبالرغم من أنه من الصعوبة الحكم على نتائجها الآن. إلا أنه يمكن القول إنها ساهمت في زخرفة الكثير من المفاهيم القارة في حقل الدراسات التي تدور في فلك علم الاجتماع البدوي. فثقافة البادية ومجتمعها أشد تعقيداً بكثير مما تتصوره الدراسات المستعجلة. وبخاصة أن هذه الثقافة لم تلق ما تستحقه من تفهم كما يرى الدكتور أحمد أبو زيد[٣٣].

خامساً ـ السلف الإسلامي الرسمي تحديداً: هذا السلف يكمن في لاوعيه، الصراع التاريخي بين البداوة والدعوة الإسلامية والتي وصلت إلى ذروتها في حروب الردة في عهد أبي بكر. وهذا السلف يسوق باستمرار الآيات القرآنية الكريمة حول موقف الأعراب من الدعوة الإسلامية التي جاء بها الرسول ﷺ. أعراب أسد وغطفان من القبائل البدوية الشديدة المراس عندما تخاذلت عن

---

(٣٠) ب ـ المصدر السابق، ص ١٤٥.

(٣١) في كتاب تراث البادية. هناك جردة كبيرة بالدراسات الاستشراقية والأنتربولوجية التي طالت المجتمع البدوي وتمتد هذه البيبلوجرافيا من ص ١٣٦ إلى ص ٢١٢.

(٣٢) إ. إيفنز ـ برتشارد، المصدر السابق، ص ٧٨.

(٣٣) أحمد أبو زيد ـ تراث البادية، ص ٢٠ ـ ٢٢. وانظر دراسة ثريا التركي ودونالد كول عن مجتمع ما قبل النفط في الجزيرة العربية فوضى قبلية أم مجتمع مركب، مجلة المستقبل العربي، العدد/١٤١/١١/١٩٩٠، ص ٤١ ـ ٥٣.

الخروج مع الرسول ﷺ إلى غزوة تبوك الأعراب. كما جاء في سورة **التوبة** ﴿وجاء المعذِّرون من الأعراب ليؤذن لهم، وقعد الذين كذّبوا الله ورسوله. سيصيب الذين كفروا منهم عذاب أليم﴾ وكذلك ﴿الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم﴾ وتضيف الآية ﴿ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرماً ويتربص بكم الدوائر. عليهم دائرة السَّوء والله سميع عليم﴾ والآية الأخيرة هذه تشير إلى بني أسد وغطفان وبني تميم، الذين نظروا إلى الزكاة بمثابة إتاوة، وقعدوا يتربصون بالمسلمين الفرصة المناسبة وهذا ما حدث بعد وفاة الرسول ﷺ.

أعود للقول: مع أن هذه الآيات محدودة، فقد نزلت بقبائل معينة متخاذلة. إلا أنّ هذا الموقف جرى تعميمه فيما بعد فمعظم الدراسات الاستشراقية أو التي يحررها عرب معاصرون تشير إلى ضعف الإيمان عند البدو[٣٤]. وهي مغالطة صريحة. فالدراسات الإناسية الحديثة تشير إلى عمق التدين عند البدو. فالدراسة التي قام بها دونالدكول Cole حول آل مرة في الربع الخالي تشير إلى تمسكهم - وهم المُغرِقون في البداوة - بالطقوس والقيم الدينية الاسلامية، ولهم من الإيمان العميق الواسع عمق ووسع الصحراء الشيء الكثير[٣٥]. ومع أن سورة التوبة تعود لتشيد بأعراب آخرين يؤمنون بالله ورسوله: ﴿ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قرباتٍ عند الله وصلوات الرسول. ألا إنها قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته إن الله غفور رحيم﴾ (قرآن كريم، التوبة: ٩٨).

وفي رأيي أن موقف الإسلام من الأعراب، يظل محدوداً بالزمان والمكان، بزمان الدعوة الإسلامية وبمكانها وسط تجمع قبلي فلقد بقيت القبيلة والقبلية حية في النفوس حتى زمن الدعوة وفي صفوف أهلها[٣٦]، وحتى بعدها. لكن لا يمكن

(٣٤) محمد زهير مشارقة، الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي (دمشق، دار طلاس، ١٩٨٨) ص ١٩١ وص ٢٧٠.

(٣٥) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر (بحث استطلاعي اجتماعي) (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤) ص ٧١.

(٣٦) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص ٩٧.

بأي حال تعميم هذا الموقف، خاصة بعد أن أصبح الأعراب هم مادة الفتوحات الإسلامية لاحقاً وأبطالها. لكن هذا الموقف سوف يبقى متضمناً في الرؤية الخلدونية للتاريخ(٣٦)

سادساً ـ نظرة السلطة المركزية: هذه النظرة تقوم على تحضير البداوة رغماً عنها، إذ يكون هدفها في النهاية هو القضاء على البداوة. فالبداوة تعتبر هنا جيباً متخلفاً كما يكتب الدكتور صابر(٣٨). وهي مشكل قومي ثانياً. يكتب الدكتور صابر «البداوة العربية في إطارها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، كقضية من قضايا التنمية، موضوع حيوي يفرض نفسه على المستوى الإقليمي للمجتمع العربي، وهي في إطارها الفكري، كقضية حيوية من قضايا البحث والتحليل والفهم، ميدان بكر على الدارسين العرب»(٣٩). ويضيف «إن هناك حقوقاً وواجبات لا يمكن ممارستها ونمط الحياة البدوي قائم»(٤٠). وعبر هذا فإن المطلوب هو تحضير البداوة. وإدخالها جنّة الحضارة ولو بضربات الهراوة. ليصبح البدوي مواطناً صالحاً. ويكتب الدكتور مشارقة «إن الغاية النهائية ـ من الأبحاث حول البادية ـ هي معرفة واقع حياة البدو الاجتماعية لتطويرها ودفعها خطوات إلى الأمام في طريق التحضر والاستقرار، ليغدو البدوي مواطناً صالحاً له ما للآخرين وعليه ما عليهم، يساير الزمن ويعيش في عصره الذي هو فيه، لا أن يبقى إنساناً بينه وبين عصره ركام من السنين»(٤١).

إذن فالهدف العام من الدراسات العديدة حول البداوة هو الوصول إلى صورة صحيحة يمكن الركون إليها، في حال الرغبة بإحداث أي تطور في البادية. وما علينا كما يقول باحث عربي ـ إلا أن نسبق الزمن في تحضير البدو، لأن الأمر

(٣٧) محمد المرزوقي، مع البدو في حلهم وترحالهم (تونس)، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠، وانظر وجهة نظر الدكتور محمد المرزوقي المركزية والاستعلائية تجاه البدو في المجتمع العربي المعاصر، ص٧٥.

(٣٨) محيي الدين صابر ولويس مليكه، البدو والبداوة، ص ٢٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٤١) محمد زهير مشارقة، الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي، ص ١٩.

ملح ولا يحتمل التأخير. وقد شهدت العقود المنصرمة عدة مؤتمرات كان هدفها هو توطين البدو. وكتبت مجموعة من الأبحاث حول توطين البدو في إطار جامعة الدول العربية، وتبنت بعض الجامعات العربية دراسات حول البداوة وتوطينهم، وتبنت مراكز أخرى دراسات من هذا القبيل كمركز تنمية المجتمع في العالم العربي[٤٢].

يرى الإناسي البريطاني المعروف إ. إيفنز بريتشارد Pritchard في كتابه الموسوم بـ«الإناسة المجتمعية». أن عمل الإناسي (الانتربولوجي) يتم على ثلاث مراحل. **المرحلة الأولى** بوصفه اتنولوجياً، عليه أن يقيم في وسط الشعب الذي يقوم بدراسته، ويعيش وفقاً لنمط معيشته، ويتعلم لغته، والتفكير بناء على مفاهيمه، وأن يتصرف على ضوء قيمه. **المرحلة الثانية** حيث عليه أن يتخطى الحدود الأدبية والانطباعية، وأن لا يكتفي بمراقبة ووصف الحياة المجتمعية في مجتمع بدائي، بل عليه أن يسعى إلى معرفة **النسق البنياني المستتر والتشكيلات التي يتشكل** بها والتي من شأنها أن تساعده، عند تبلورها، على إدراك المجموع بوصفه تضافراً لتجريدات تقوم بينها علاقات متبادلة. أما **المرحلة الثالثة** فينصرف فيها الإناسي إلى مقارنة الخطوط الكبرى لبنية المجتمع الذي درسه مع خطوط بنى مجتمعات أخرى[٤٣].

هكذا يظهر أن المرحلة الأولى تستند إلى ركيزتين، الإقامة ضمن المجتمع المدروس والمعرفة الجيدة به وبطرق تفكيره. وهاتان الركيزتان غائبتان عن معظم الدراسات العربية وبخاصة، الدراسات المحكومة بسلف كما بينا سابقاً. فهذه الدراسات لا تتجاوز حدود الدراسة الوصفية القاصرة المتقلة بنظرة السلف. لذلك ليس غريباً أن نعثر باستمرار على الشكوى المستمرة من قلة الدراسات المتميزة حول ظاهرة البداوة في الوطن العربي[٤٤]. أما **المرحلة الثانية** فإن بريتشارد

(٤٢) حول المؤتمرات التي عقدت لتوطين البدو؛ انظر ببيلوجرافيا (تراث البادية) ص ١٤٤ ـ ١٤٦. وانظر أيضاً مشارقة، المصدر السابق، ص ٥٣٤.
(٤٣) إ. إيفنز برتشارد، الأناسة المجتمعية، ص ٧٥.
(٤٤) محمد عبده محجوب، مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية (منهج وتطبيق)، (الكويت، وكالة =

ينصح الإناسي أو الباحث بأن يتخطى الحدود الانطباعيـة والأدبية عنـد وصف الحياة المجتمعية في مجتمع بدائي. ونقول هنا إن المرحلة الأولى التي تغيب عنها ـ كما هو حال الدراسات العربية ـ الإقامة والمعرفة الجيدة، تمهـد بدورهـا لتفشي الانطباعية عند وصف الحياة البدوية. والذي يتـأمل الخـطاب العربي في هـذا المجال، يجده يترجّح بين حدين انطباعيين. **الأول** الثناء على البداوة وعلى السمات الشخصية للبدو كالكرم والشهامة والنخوة والبسالة... الخ **والثاني** يذم البداوة وسلوكها المشين في النهب والسلب. وتمتد جذوره من ابن خلدون الذي كان يرى في البدو أهل الانتهاب والعبث، وأنهم أمة وحشية، إذا تغلبوا على أوطان سارع إليها الخراب والدمار، وهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة فقلما تجتمع أهواؤهم(٤٥). إلى دراسات معاصرة، تركز على لوثة البدوي وعبثه، وتنظر إليه من منظور فوقي يهدف إلى إرغامه على قبول الحياة المعاصرة(٤٦). من هنا كان حرصنا، في هذه الـدراسة، لتجـاوز ـ بحدود الإمكان ـ الدراسات الانطباعية والأدبية التي طالت المجتمع البدوي وأن نوجه اهتـمامنا إلى معـرفة النسق البنيـاني المستتر، وبـالأخص النسق السياسي. يساعدنا في ذلك عدة أمور منها:

أولاً ـ كون الباحث واحداً من أبناء هذه القبيلة ـ قبيلة طي ـ نشأ فيها، ولا يزال يعيش بين ظهرانيها، وتحركه دوافع إنسانية وحضاريـة هدفهـا إذكاء فهم جديد حول القبيلة بوجه عام.

ثانيا ـ اعتماد الباحث على مفاهيم إناسية جديدة سوف تتضح من سياق البحث. فالمفاهيم تشكل الركيزة الأساسيـة للمنهج الجـديد في دراسة ظاهـرة

= المطبوعات، بدون تاريخ) ص ٨. حيث يرى المؤلف أن المكتبة العربية والإنجليزية على السواء، ماتزال لا تضم سوى القليل النادر من المؤلفات في علم الاجتماع البدوي وفي النظم الاجتماعية البدوية. ولذلك بادرت جامعة الكويت في خطتها إلى تدريس هذا العلم، الذي تولى تدريسه الأنتربولوجي العربي أحمد أبو زيد.

(٤٥) أحمد وصفي زكريا، عشائر الشام، ص ١٤٨.

(٤٦) محمد زهير مشارقة، مصدر سبق ذكره. ص ١٣٨.

البداوة. وذلك انطلاقاً من أن الموضوع هو الذي يحدد منهج البحث. فالمنهج ليس أداة سحرية تفتح جميع الأبواب، فهو طريقة أولاً، تقوم على الاستقراء والاستنتاج والمقارنة، ومجموعة مبادىء تقوم على السببية والموضوعية، وأخيراً مجموعة مفاهيم جديدة تشكل مفتاحاً لفهم أفضل يساهم في زحزحة المفاهيم المغلقة السابقة حول البداوة، والتي بقيت تدور حول نفسها تحت شعار «محلك سر». فالمفاهيم بما تشتمل عليه من فرضيات وإعداد نظري مسبق وغير مقيد، تشكل مدخلاً أساسياً لهذا الفهم الجديد المنشود. فبدونها لا يمكن القيام ببحث إناسي(٤٧).

من هنا وعبر هذا، جاء اختيارنا **لقبيلة طي**. وهو اختيار أملته ظروف شخصية كما أسلفت ـ وظروف موضوعية أردنا من خلالها تجاوز عدة أمور سائدة منها.

أولاً ـ تجاوز معظم الدراسات التي تربط البداوة بالصحراء. وتنظر إلى البداوة على أنها نسق إيكولوجي، وإلى السمات الشخصية للبدوي على أنها انعكاس مباشر لطبيعة الصحراء. فالبداوة ترتبط بالسكن الصحراوي المترحل كما ترى أغلب الدراسات وترتبط بالترحال واقتصاد رعي الماشية(٤٨)، وأن نظام البداوة يشكل إحدى حالات تكيف الإنسان مع الطبيعة الصحراوية القاسية(٤٩). وأنها نمط معيشة خاص يتلاءم مع البيئة الصحراوية(٥٠). وإلى الدين على أنه انعكاس لحياة الصحراء. إذ «إن فكرة الجنة بما فيها من أنهر وخضار وظلال هي حلم الصحراء وتحقيق ما لا يتحقق في هذه الحياة. وبذلك يمكننا أن نستنتج ـ كما تقول إحدى الدراسات الاستطلاعية ـ إن إيمان البدوي باليوم الآخر والجنة وسعيه إليها يجب أن يكونا أكثر التصاقاً بواقع البادية وأعمق عفوية وأصالة من إيمان وسعي الذين يتمتعون بهذه الحياة. إن **الجنة هي صرخة الصحراء** ومن

---

(٤٧) إيفنز برتشارد، المصدر السابق، ص ٧٧. انظر حول المنهج كطريقة ومفاهيم ومبادىء كتاب «العقل السياسي العربي» لـ «محمد عابد الجابري» ص ٨.

(٤٨) مسعود ضاهر، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٥٠) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، ص ٦٦.

يمكن أن يكون أكثر إحساساً بهذه الصرخة من الأعماق «الله أكبر» من ذلك البدوي الذي يواجه جبروت الصحراء وحيداً مستوحداً لا أفق يحد حياته وتجواله؟ وفي ذهن من يكون الله في سلطته اللامتناهية أقرب إلى تفكير هذا البدوي الذي يجل شيخ قبيلة حتى العبادة(٥١). فقبيلة طي هي قبيلة مستقرة. وهنا يصح التمييز الذي أحدثه الدكتور محيي الدين صابر بين **الاستقرار والتوطين**. فالبدوي مستقر. ومجال الاستقرار الجغرافي عند البدوي هو المدى الفسيح الذي ينبسط عليه رزقه، والذي يتطوح هو فيه ممارساً حياة اجتماعية واقتصادية كاملة. بينما التوطين عملية مقصودة تهدف إلى تغيير نمط حياة البدو(٥٢). وفي إطار الاستقرار تسكن قبيلة طي في سهل رسوبي من الجزيرة السورية، تخترقه الأنهار، وتصل نسبة أمطاره السنوية إلى ٨٠٠ ملم. وقد استقرت هذه القبيلة في هذه الأرض الخصبة منذ زمن بعيد. يعيده بعضهم إلى زمن الفتوحات الإسلامية عندما قام القائد الإسلامي عياض بن غنم، عام/١٩/ للهجرة بفتح المنطقة بينما تعيده مصادر أخرى إلى قرون خلت، بداية القرن السابع عشر، حيث هاجرت القبيلة من نجد إلى الجزيرة على أثر صراع بينها وبين القبائل الأخرى. ومن هنا فهذه القبيلة المنبسطة على سهل واسع لا ترتبط بالصحراء. وظل نسقها القبلي فاعلاً حتى بعد ارتباطها بالزراعة، وذلك في أواسط خمسينات هذا القرن.

ثانياً ـ تجاوز الاشكالية السائدة في حقل الدراسات التي تطال البداوة والتي تدرسها انطلاقاً من المتغير النفطي الكبير والتي تقسم حياة القبيلة إلى مرحلة ما قبل النفط، ومرحلة ما بعد النفط. ومدى تأثير هذا المتغير على القبيلة خاصة بعد أن أصبح البدوي مميكناً Mechanised على حد تعبير سعد الدين إبراهيم. فهذه الدراسات يرتد عنها التخلف في المرحلة النفطية إلى وجود جرثومة أبدية تتمثل بالقبيلة، ظلت سائدة وتلعب دوراً تخريبياً في التنمية. وخطاب هذه الدراسات يسوق على عجل هذه الأحكام السريعة. وبذلك لا يسمح بفهم حقيقي للقبيلة ودورها. ويبقى هذا الفهم القاصر وعلى حد تعبير الدكتور خلدون النقيب ـ

(٥١) حليم بركات، المصدر نفسه، ص ٧١.
(٥٢) محيي الدين صابر، البدو والبداوة ص ٢٠.

للقبيلة والقبلية على المستوى المجتمعي هو السائد. وينظر إليها على أن تنظيمات لوحدات قرابية منغلقة وتعيش في حالة فوضى(٥٣).

إن قبيلة طي لا يمكن دراستها من خلال هذا المنظور. فهي لا ترتبط بالنفط ونتائجه العامة. ولا يلعب هذا المتغير أي دور في حياتها من هنا فإن حرصنا على تجاوز هذه الإشكالية السائدة في حقل الدراسات العديدة التي تطال البداوة. وبخاصة السائد منها في حقل الأدبيات التنموية ذات الطابع السياسي.

مدخل إلى دراسة النسق السياسي عند قبيلة طي

الإناسة السياسية - كعلم جديد، وكتخصص متأخر للإناسة المجتمعية كما يعرفها بالاندييه Balandier وكطريقة لاكتشاف القرابة السياسية - تضع أمامها مجموعةً من الأهداف:

أولاً: تحديد السياسي خارج الأطر المعروفة التي تربطه بالمجتمعات التاريخية أو الدولانية.

ثانياً: توضيع المسافات التي تكونت بها النظم السياسية.

ثالثاً: الدراسة المقارنة، بهدف الإحاطة بكل تجليات العامل السياسي من مفاهيم وتكيفات(٥٤).

رابعاً: وهدف رابع يتمثل في إعداد نماذج ديناميكية قادرة على تحليل التغير السياسي مع تحديد الاتجاهات التغييرية، للبنى والتنظيمات. وفي إطار البحث عن تحديدات للسياسي خارج الأطر الدولانية فإن على الإناسة السياسية أن تميط اللثام عن تجليات العامل السياسي في المجتمعات البدائية أو ما يسمى بالمجتمعات النسبية. وقد أثمرت الأبحاث الميدانية في أفريقيا دراسات متميزة في هذا المجال

---

(٥٣) خلدون حسن النقيب، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢. وانظر سعد الدين إبراهيم، النظام الاجتماعي العربي الجديد (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية)، ص ١٧.

(٥٤) جورج بالاندييه، الأنتربولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت، معهد الإنماء القومي ١٩٨٦) ص ١١٩، ١٢٠، ١٢٣.

وباعتراف الكثير من الإناسيين(٥٥). وتسمح هـذه الدراسـات بتعميم نتائجهـا أحياناً، بالرغم من ديناميكية العامل السياسي وتجلياته المختلفة في أشكاله الدنيا. إذ إن الحيـاة السياسيـة في المجتمعات النسبيـة، تظل مـوزعة ومخفيـة في جميع العلاقات، بين الأشخاص والجماعات، لا تكشفها مؤسسات معينة ولا أشكال اجتماعية تستطيع العمل من خلالها، بل ديناميات مختلفـة، تنافسيـة وتسلطية، وتحالفية وتجابهية(٥٦).

الإناسة السياسية إذن، ترى أن المجتمعات الإنسانية جميعهـا تنتج شـأناً سياسياً(٥٧)، ليس بدائياً كما تراه الدراسات التطورية. وعبر ذلك فهي تسعى إلى كشف العلاقة بين القرابة والسياسي بدلاً من تصورهما كعبارتين مانعتين إحداهما لـلأخرى. إذ إن الخـطاب السياسي التقليـدي الموروث في الأدبيـات الهيغليـة والماركسية وعلى سبيل المثال، يقيم تعارضاً مصطنعاً بين نـظام القرابـة والنظام السياسي. بل هو يرى أن نظام القرابة يتنامى نظرياً مع النظام السياسي(٥٨).

وفي خلال بحثنا الميداني هذا، عن النسق البنياني السياسي المستتر عند قبيلة طي وعشيرة البوعاصي بالتحديد كإحدى فروع هذه القبيلة، كان علينا أن نُظهر تجليـات العامـل السياسي من خـلال مظهـرين. **الأول**: ظهور النسق البنـائي الوظيفي لهذه القبيلة كنسق سياسي. **والثاني**: الحرب كظاهرة سياسية.

أولاً: النسق البنائي ـ الوظيفي كنسق سياسي عند قبيلة طي (عشيرة البوعاصي تحديداً)

تتكون قبيلة طي من مركز وأطراف إذا جاز لنا استخدام هذا المفهوم. وتمثيل المركز بعشيرة طي الأصلية والتي تتحدر من نسب واحـد يمت إلى حاتم

(٥٥) جورج بالانديه، المصدر السابق ص ٢١. حيث يؤكد بالانديه أن التقدم الأسرع هو الذي تحقق في الميدان الأفريقاني.

(٥٦) جورج بالانديه، المصدر السابق، ص ٥٥.

(٥٧) المصدر السابق، ص ١٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٩.

الطائي كما تدل على ذلك سلاسل النسب الموروثة والمحفوظة شفوياً وكما يرددها كبار السن من وجهاء القبيلة، أو تلك المدونة محلياً والتي يستند إليها كسجل. وتتمثل هذه العشيرة بعدة أفخاذ منها: العساف وهو الفخذ المركزي أيضاً، والذي يشكل رجاله داخل القبيلة ضرباً من **الارستقراطية القبلية** التي يمنحها الانتساب إلى حاتم الطائي اعتباراً داخل القبيلة وليس امتيازاً. إذ إن شيخ القبيلة كان غالباً من داخل هذا الفخذ. فعراقة هذا النسب تضفي عليه مزيداً من القداسة. القداسة التي تستمد شرعيتها من ميثولوجيا شعبية موروثة ساهمت في تآكل الحدث التاريخي لصالح الحدث الأسطوري. وجعلت من حاتم الطائي اسطورة في الكرم. وكذلك أحفاده. فالميثولوجيا الشعبية التي يمكن العثور على شظاياها في الأغاني الشعبية تضفي على أحفاد حاتم هالة من القداسة. فمما يذكر مثلاً أن «عسافاً» جد هذا الفخذ هو من قطر الندى. وهنا يتجلى وبوضوح دور الأسلاف المقدسين في المجتمعات ذات الطراز العشيري إذ يؤمن تقديس الأسلاف أو عبادة الأسلاف وعلى حد تعبير بالانديه، تقديس ميدان سياسي غير مميز بعد بوضوح. ففي هذا النوع من المجتمعات القبلية نجد، أن زعيم القبيلة أو العشيرة هو صلة الوصل بين العشيرة الحالية، المؤلفة من الأحياء، والعشيرة (أو السلالة) المُؤَمْثلة حاملة القيم النهائية، التي يرمز إليها كل الأسلاف بما أنها هي التي تنقل كلام الأسلاف إلى الأحياء وكلام الأحياء إلى الأسلاف وهنا يتجلى التداخل الكبير بين المقدس والسياسي داخل[٥٩] القبيلة.

إلى جانب فخذ العساف المركزي هناك فخذ الحريث واليسار من الطائيين الأقحاح. بالإضافة إلى فخذين آخرين هما سنبس وبني فرير وقد هاجروا إلى العراق منذ زمن بعيد. أما **الأطراف**، بالأصح العشائر المتحالفة مع طي، والتي أصبحت جزءًا أساسياً من طي وشكلت بمجموعها قبيلة طي فهي عشائر: الراشد وحرب وبني سبعة والحوابة والبوعاصي فالغنامة والمعامرة والحلاجمة وبقارة طيء[٦٠]،

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٦٠) أحمد وصفي زكريا، عشائر الشام، ص ٦٣٦.

بالإضافة إلى العبيد والذين تتحدد وظيفتهم بالإقصاء فهم لا يشكلون ظاهرة كبيرة وقاعدة للعمل عريضة. إنهم يؤلفون فخذاً قرابياً له نفس سمات الفخذ القرابي عند العشائر الباقية. ويتواجد أغلبهم في مضارب شيخ القبيلة. ويعمل البعض منهم كمستشارين لشيخ القبيلة، يتمتعون بالمعرفة الدقيقة بأحوال العشائر، وبذكائها، وبالصلات المتينة مع شيوخ العشائر(٦١).

يكتب الجابري في نقده للعقل السياسي العربي أن القبيلة هي دائماً في حلف قديم أو جديد مع قبيلة أو مجموعة قبائل أخرى(٦٢) ومع أن خطاب الجابري لا يميز بين العشيرة والقبيلة، إلا أن قبيلة طي التي تجمع بين مجموعة عشائر ـ هي فعلاً في حالة حلف قديم. وهذا التحالف هو بحق التعبير الحي عن علاقات سياسية داخلية وخارجية بآن واحد. فالحياة السياسية كما يقول بالانديه: تتجلى أولاً بالتحالفات والمجابهات. بالاتحادات والانقسامات التي تصيب الجماعات النسبية (٦٣). فعلى صعيد قبيلة طي نستطيع التمييز بين مستويين من الأحلاف، أحلاف على مستوى القبيلة، حلف طي وقبيلة الجبور ضد قبيلة شمر. وحلف على مستوى عشائر القبيلة، كحلف عشيرتي البوعاصي والراشد، ضد حلف عشيرتي: حرب ـ بني سبعة. وهذه الأحلاف تعمل بصورة ديناميكية دون أن تعبر عن نفسها من خلال مؤسسات مستقلة. فهي تظهر بصورة جلية أثناء المجابهات. وذلك على الصعيدين الداخلي (بين العشائر) والخارجي (بين القبائل).

كتب إنجلز متسائلاً في كتابه الشهير عن «أصل العائلة» يقول: «أي تنظيم

---

(٦١) يؤكد بالانديه أن وظيفة العبيد تتحدد بالإقصاء، ص ٥٥. ويرى إنجلز في كتابه عن أصل العائلة، أن المجتمعات القديمة كانت تقصي العبيد عن تصريف شؤون الدولة الذي هو المجال الحيوي للمواطن الحر، ص ٩٧. ويرى فاسيلييف في دراسته عن العربية السعودية أن «مشايخ آل رشيد اعتمدوا على مفارز من العبيد والمرتزقة. وكان زعماء العبيد الذين يسمون بزلم الشيوخ يتسلمون أهم المناصب في البلاط ومناصب الموظفين في جهاز الدولة الناشيء وكانوا ولاة أو عمالاً في الواحات» ويضيف «أن سند السلطة الإقطاعية في الواحات هو حرس العبيد» ص ٦١. ويؤكد فاسيلييف على أن العبودية تتميز بطابع عشائري، ص ٥٣.

(٦٢) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص ٨٢.

(٦٣) بالانديه ـ مصدر سبق ذكره، ص ٥٢.

عجيب هذا النظام العشائري مع كل سذاجته وبساطته! فبدون جنود ودرك وشرطة، وبدون نبلاء وملوك وحكام ومدراء وقضاة، بدون سجون، بدون محاكمات، يسير كل شيء حسب النظام المقرر. وجميع المنازعات والمخاصمات يحلها معاً أولئك الذين تمسهم ـ تحلها العشيرة أو القبيلة، أو بعض العشائر فيما بينها»[٦٤]. صحيح أن خطاب إنجلز، يجمع بين المتناقضات بصورة مفضوحة، بين السذاجة والنظام على سبيل المثال. لكن هذا الخطاب يتحسس شيئاً ما وراء هذا التنظيم العجيب على حد تعبيره ـ والذي لم يتمكن من إدراكه لأسباب عديدة لكن خطابه يمهد للبحث عن هذا السر. السر الذي لم تكتشفه الدراسات الماركسية اللاحقة والتي تشتكي من غموض الروابط القبلية[٦٥] ومن غموض التحالفات القبلية، حيث ترتد هذه التحالفات إلى **أشكال سياسية أولية**. فالخطاب الماركسي المسكون بهاجس البحث عن أصل الدولة وكيفية قيامها، لا يقيم وزناً ـ وكما بينا ـ للروابط السياسية القبلية ما قبل الطبقية، والتي ترتد إلى شكل سياسي أولي في سلمه التطوري [٦٦]. والتي تمثل خطوة أولى في طريق ظهور الدولة بمفهومها الحديث ـ إذ إن الانتقال من البداوة إلى المدنية عبر المرحلة الريفية يرتدي طابع الحتمية التي تبرر قيام السلطة المركزية المدينية كنقيض تاريخي للسلطة القبلية كما يرى هذا الخطاب[٦٧].

إن القبيلة جسم اجتماعي دقيق التوازن، هذا ما يكتبه أحد الباحثين[٦٨]. لكن هذا التوازن لا يرتد إلى غموض في الروابط القبلية كما يشتكي البعض من ذلك. بل يظهر جلياً من خلال نظام القرابة الذي يشكل قاسماً مشتركاً للبداوة العربية[٦٩]. إذ إن نظام القرابة كنظام سياسي، يُظهر لنا بوضوح أن بنية

---

(٦٤) إنجلز ـ أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ص ١٢٥.
(٦٥) مسعود ضاهر، مصدر سبق ذكره ـ ص ٣٣.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٦ وص ٤٢.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٢ وص ٤٨.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٦٩) محيي الدين صابر، ص ١٣٥.

المجتمعات النَسَبية هي بنية سياسية كما تظهرها هذه الدراسة حول عشيرة البوعاصي تحديداً.

البنية النسبية عند عشيرة البوعاصي كبنية سياسية:

هذه العشيرة ـ كما بينا سابقاً ـ هي من لواحق طي، بصورة أدق من العشائر التي ترتبط بطي عبر حلف عريق وقديم، يعود إلى بداية القرن الثامن عشر. فقد نزحت هذه العشيرة من قبيلتها الأصلية ـ قبيلة البقارة ـ على إثر صراعات ثأرية داخل تلك القبيلة، وجاءت إلى طي مستجيرة حسب **مبدأ الجلوة** المأخوذ به بين العشائر(٧٠). وتحالفت مع طي ثم أصبحت جزءًا أساسياً من قبيلة طي منذ أكثر من ثلاثة قرون.

تتحدر هذه العشيرة من أصل واحد وأوحد. فسلاسل نسب الأفخاذ التي تؤلف هذه العشيرة، تعود بها إلى هذا الأصل الواحد، بصورة أدق، إلى جد واحد وأوحد؛ وهو هنا **العاصي**. والعاصي هنا صفة لجد هذه القبيلة والذي تضفي عليه الميثولوجيا الشعبية، وعلى بطولاته النادرة، صفة القداسة. والذي يصبح رمزاً مقدساً يضفي على وحدة القبيلة السياسية الحالية مزيداً من الشرعية والحصانة. إذ إن عبادة الأسلاف كما بينا تؤمن عند العشائر تقديس ميدان سياسي غير مميز بوضوح(٧١). وكما أن زعيم العشيرة الحالية، يمثل صلة الوصل بين العشيرة الحالية، وبين العشيرة القديمة المؤمثلة حاملة القيم النهائية؛ فإن الجد المشترك لهذه العشيرة، يمثل صلة الوصل، بين العشيرة الحالية وأسلافها من قريش حيث ينتهي نسب هذه العشيرة المتحالفة مع قبيلة طي، والذي يحفظه عن ظهر قلب أغلب رجال العشيرة، إلى محمد الباقر الحفيد الخامس للإمام علي بن أبي طالب. ونرجح هنا أن الميثولوجيا الشعبية تلعب دوراً كبيراً في سلاسل النسب، وذلك في إطار محاولة جادة لإضفاء صفة القداسة على طبيعة هذا النسب، وذلك من خلال انتساب العشيرة أو القبيلة إلى قريش أو إلى واحد من صحابتها المقدسين. وهذا ما

---

(٧٠) هذا المبدأ معمول به حتى هذا اليوم وهو يقوم على نفي القاتل وفخذه، أي من يتحدر معه من الجد الخامس ويُنمى فخذاه إلى قبيلة ثانية، كعقوبة.

(٧١) بالاندييه، المصدر السابق، ص ٨٣.

تحرص عليه أغلب العشائر والقبائل، بالإضافة إلى مبدأ التحدر من جد واحد. فللعشيرة أرض خاصة بها، كانت في ما مضى، تسكنها وتستقر بها شتاءًا، ثم تغادرها في فصل الربيع إلى البادية. وتعرف هذه الأرض بـ«**ديرة البوعاصي**» والتي تتميز عن مجموع الدير التي تخص كل عشيرة داخل القبيلة. وهنا يصح قول بالانديه إن مبدأ التحدر ومبدأ الأرض، يساهمان معاً في تحديد الحقل السياسي للعشيرة(٧٢)؛ مع التأكيد على أولوية مبدأ التحدر وأسبقيته على مبدأ الأرض عند هذه العشيرة وعند القبيلة ككل. إذ إن مبدأ التحدر وشكله، يساهمان أيضاً في تحديد المواطنية داخل العشيرة وشكلها. فمبدأ الأرض لم يظهر مفعوله إلا أواسط القرن العشرين لأسباب تاريخية.

تتألف هذه العشيرة، من مجموعة من الأفخاذ المكونة لها. وهي، «فخذ الحسن الصالح» وهذا الفخذ يشكل أيضاً ضرباً من **الارستقراطية العشيرية** إذ إن شيوخ وزعماء هذه العشيرة كانوا، في الأغلب، من بين هذا الفخذ، وفخذ «السوالمة»، والشلابچة، والبراكدة، والسالم سليمان، والظاهر، والهوالص، والخزيم. وتتميز هذه العشيرة بغياب الغرباء عنها، والذين نعثر عليهم بكثرة في عشائر أخرى كعشيرة حرب وعشيرة الراشد. وتتميز أيضاً بعدم وجود عبيد فيها، باستثناء عبد واحد، هو وأسرته، يقوم بتحضير القهوة في المضافة.

من الناحية البنيوية، تظهر هذه العشيرة مجزأة إلى مجموعة من الأفخاذ كما بينا، ويتألف كل فخذ منها من خمسة أظهر، تنتسب إلى جد واحد. وانطلاقاً من أن الرجال الموجودين الذين يتحدرون من نسب واحد هم الذين يحددون شكل الانتساب فإنّ ما نسميه بالعمق النسبي، سوف يمهد لظهور أفخاذ جديدة. هذه البنية المجتمعية المجزأة تؤدي إلى بنية مكانية مجزأة(٧٣). فـ«ديرة البوعاصي» تتوزع على أفخاذها، إذ يسكن كل فخذ على أرض خاصة به، مع شيء من التداخل بين الأفخاذ المتحالفة والتي ترتبط مع بعضها البعض بعلاقات تصاهر -

---

(٧٢) بالانديه، نفس المصدر، ص ٥٢.

(٧٣) بالانديه، المصدر نفسه، ص ٥١.

والملفت للنظر أن قانون الإصلاح الزراعي في سورية ١٩٥٨ ـ ١٩٦٣ الذي قسم الأراضي على أبناء العشيرة راعى **أولاً** مبدأ التحدر وعلاقته المحددة للملكية، ومبدأ الأرض وتوزيعها المكاني المجزأ بين الأفخاذ ـ وهذا يعني أن كل وحدة مكانية تقوم عليها وحدة سياسية ـ وتظهر هذه الوحدة السياسية للفخذ بصورة جلية. فالعلاقات السياسية تعبر عن نفسها بألفاظ القرابة كما يقول بالاندييه. وهذه الحياة السياسية الموزعة بدقة والمخفية، لا تنكشف من خلال المؤسسات السياسية ـ كما بينا ـ بل من خلال المواقف الدينامية المختلفة، والتي تعبر عن نفسها من خلال علاقات التنافس والتسلط، والتحالف والتجابه[٧٤]. فالأفخاذ المؤلفة للعشيرة هنا، تعيش حالات عديدة، من التجابه والتحالف، عبر علاقات ثأرية عديدة. فمثلاً نجد أن فخذ الحسن الصالح هو في حالة مجابهة مع فخذ السوالمة، وقد استمرت هذه المجابهة ما يزيد على نصف القرن، وقع أثناءها ضحايا عديدون، بينما نجد أن لفخذ الحسن الصالح أكثر من حليف داخل أفخاذ العشيرة، كفخذ الظاهر، ونجد أيضاً وبالمقابل تحالفاً آخر يضم فخذ السوالمة وآخرين. لكنها تحالفات معرضة للتغيير المستمر.

من الناحية الوظيفية، تظهر هذه العشيرة متحدة، يجمعها رمز مشترك ونخوة مشتركة. فالخطر الخارجي والذي من شأنه أن يهدد وحدة القبيلة، سرعان ما يدفع، وبصورة ديناميكية وفعالة إلى تناسي الخلافات والتخندق في خندق واحد لمجابهة الخطر الطارىء. والموروث الشعبي حافل بالحكايا التي جعلت من الخطر الخارجي مناسبة لتجاوز الخلافات. وهذا المبدأ لا يعمل فقط على صعيد العشيرة، بل على صعيد القبيلة ككل. ففي الحروب التي خاضتها قبيلة طي مع القبائل المجاورة كانت الخلافات العشائرية تبدو ثانوية، ويسرع الجميع إلى تجاوز خلافاتهم **فالاستراتيجية السياسية** المعروفة جيداً، من قبل أبناء القبيلة، تعمل على صعيدين. **الأول**: الحفاظ على وحدة العشيرة واستقلالها وتمايزها تجاه العام القبلي. **والثاني**: الحفاظ على وحدة القبيلة واستقلالها وتمايزها إزاء الخارجي المحدد تماماً.

(٧٤) نفس المصدر، ص ٥٥ ـ ٥٨.

والسؤال المطروح هنا، إذا كانت بنية النسب في المجتمعات البدوية والمجزأة هي بنية سياسية؛ فماذا يترتب على ذلك؟ والجواب يجد تعبيره على أصعدة عدة منها: إن هذه البنية تسمح بإقامة علاقات اجتماعية وسياسية بين الأفخاذ والعشائر، بمنتهى الدقة والوضوح والصرامة. الدقة التي هي ناتج ثقافة مركبة وأكثر تعقيداً، والتي هي بعكس ما يُظن أنها ناتج البساطة والسذاجة أو الغموض. وهنا نعثر على السر الذي يجعل هذه المجتمعات العشائرية تسير وفق نظام مقرر، بدون حكام وقضاة، وبدون درك وشرطة.

أما على **الصعيد الثاني**، فإن بنية النسب هذه، تسمح بإقامة علاقات سياسية، تجعل من جميع أفراد العشيرة الذكور والبالغين، أفراداً متساوين من حيث الحقوق والواجبات. يتساوى بذلك شيخ القبيلة مع أي فرد من أفرادها. فالمشيخة في العشيرة أو القبيلة تظل اعتباراً وليس امتيازاً ـ ونؤكد على ذلك ـ ويتساوى أيضاً غني العشيرة مع فقيرها. وبخاصةٍ أن مفهوم الفقر هو مفهوم نسبي، ويعبر بدقة عن خيار ثقافي(٧٥)؛ ذلك أن هناك ميكانيات خفية (إنما فعالة) تحد من حيازة السلطات وتكديس الثروات(٧٦). بالاضافة إلى ذلك فالثروة في المجتمعات العشيرية النسبية تتميز بالسخاء أو التحديات التي تثيرها أكثر مما تميز بالتراكم الذي يكشفها(٧٧). وقد نبه إنجلز إلى ذلك بقوله عن عشيرة الإيروكوا الهندية «إنه لا يوجد فقراء ومعوزون بينهم». وإنجلز كان يعزي ذلك إلى الاقتصاد الشيوعي من جهة وإلى العشيرة من جهة أخرى التي تعرف واجباتها جيداً تجاه الشيوخ والمرضى ومشوهي الحرب، وذلك لأن الجميع أحرار متساوون(٧٨).

إذن، فالعلاقات السياسية التي ترتكز على بنية النسب وسلاسله، هي

(٧٥) حسن قبيسي، رودنسون ونبي الإسلام: مقدمة حول التفسير المادي ـ التاريخي لنشأة الإسلام (بيروت دار الطليعة، ١٩٨١) ص ٧٠.
(٧٦) بالانديه، ص ٥٨ وص ٦٢.
(٧٧) بالانديه ـ الأنتربولوجيا السياسية، ص ٦٢.
(٧٨) إنجلز ـ أصل العائلة، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

علاقات شوروية. وهذا لا يعني أبداً الانتفاء الكلي لعلاقات السيطرة والخضوع. فلكل شخص داخل العشيرة مقامه. ومع المقام تأتي السلطة والامتياز، ومعهما تأتي إمكانية الاضطهاد(٧٩). وهنا يبرز بوضوح دور الميكانيات الفعالة في الحد من السيطرة والاضطهاد، ومنع بروزهما. لأنه في غاية الأهمية وكما يقول بريتشارد أن التروبوياندين ـ بل معظم التشكيلات الاجتماعية القديمة ـ ينفقون القسم الأعظم من وقتهم سعياً وراء الشرف لا سعياً وراء الثروة المادية(٨٠). وهذا ما يحرص عليه شيخ العشيرة ووجهاؤها باستمرار في إطار ثقافة تشكل الضمان المعنوي لهذه المثل.

إن بنية النسب العشائري، هي بنية سياسية ديمقراطية. وهذا ما يجعل الزعامة في العشيرة اعتباراً وليس امتيازاً ولقد سبق للاتنولوجي الفرنسي المعروف بيار كلاستر Clastre أن بين لماذا لا يوجد ملك على القبيلة، بل يوجد زعيم، وماذا يعني هذا؟ وكان الجواب أن المجتمعات النسبية القرابية القديمة، كمجتمعات سياسية، تحصّن نفسها ضد ظهور المستبد، حيث الاستبداد يساوي الملك. فالزعيم كما يقول كلاستر لا يحوز على أي نفوذ أو أي سلطة قسر ولا على أية وسيلة لإعطاء الأوامر. فالزعيم ليس قائداً مستبداً، وليست الزعامة مكاناً للسلطة، ولا أناس القبيلة عندهم أي واجب للخضوع. وفي كل مرة يحاول فيها الزعيم أن يصبح مستبداً، فسرعان ما يجد آذاناً غير صاغية، فتتحول عنه القبيلة(٨١). فالزعامة ليست امتيازاً بل هي اعتبار وقدرة على الدوران في حقل البلاغة والكلام والذاكرة والتاريخ القبلي المؤمثل، والحقل المواجه للاستبداد والعنف. فالمجتمعات البدائية كما يقول كلاستر، تفصل بين حقل الكلام وحقل السلطة ولا تزاوج بينهما كما تفعل المجتمعات الحديثة التي تجعل من هذر السلطة أوامر. وبذلك فهي تقدم الضمان على عدم تحول زعيمها (رجل الكلام) إلى مستبد(٨٢) وبالتالي فهي

(٧٩) بالاندييه، ص ٥٦.
(٨٠) إ. إيفنز برتشارد، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٥.
(٨١) بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، ترجمة محمد حسين دكروب (بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر، ١٩٨١) ص ١٥٩ وص ٢٠٢.
(٨٢) بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، ص ١٦٠.

تمنع انبثاق الدولة بمفهومها الاستبدادي كما تذهب إلى ذلك أطروحة ابن خلدون التي تعتبر البداوة أصل الدولة. وكما بينا فإن هناك ميكانيات خفية، إنما فعالة. تحد من حيازة السلطة وتكديس الثروة، وترتكز إلى بنية النسب وهي بنية سياسية تفترض المساواة وتفرضها، وتقوم أيضاً على الفصل بين حقل الكلام وحقل السلطة. ففي كل مرة تظهر فيها نوازع السيطرة عند الزعيم سرعان ما تلتفت القبيلة إلى وسائلها الاستراتيجية السياسية التي تقوم على التلاعب بالقرابة (ضمن إطار البحث عن زعيم جديد في ضمن الارستقراطية العشيرية أو القبلية) في إطار محاولة تهدف إلى تغيير النظام النسبي والذي هو نظام سياسي مضاد لنشوء الدولة بمفهومها الاستبدادي، عن طريق تعديل جديد للعناصر المكونة له كما يقول بالاندييه[٨٣]. فهذا هو الطابع الخاص للنضال السياسي داخل النسب الثقافي العشيري أو القبلي الذي يقوم على مراقبة دقيقة للزعامة السياسية العشيرية أو القبلية، وإخضاعها لمبدأ المراقبة.

ثانياً: الحرب كظاهرة سياسية في المجتمعات البدوية

يصف لنا مؤلف كتاب **عشائر بلاد الشام** أن طيئاً ـ كانت كما عاينها في النصف الأول من القرن العشرين ـ ذات سطوة وحركة كبيرتين، في الغارات والمعارك[٨٤]. فقد خاضت حروباً عديدة مع قبيلة الموالي يعود بها المؤلف إلى القرن الثاني عشر الهجري وما قبله. وعاركت طيء قبيلة قيس (جيس) المعروفة بشدة مراسها وشرورها. حتى صار يضرب المثل بعدائهما الذي كان ضرامه لا يخبو فيقال (مثل قيس وطيء). وخاضت طيء حروباً مع قبيلة شمر التي وفدت إلى الجزيرة في أوائل القرن الثالث عشر الهجري، أواسط القرن التاسع عشر، ومع العشائر الكردية وفرضت عليها **الخوة**. وكانت تحالفاتها عرضة للتغيير

(٨٣) بالاندييه ـ الأنتربولوجيا السياسية، ص ٥٣.
(٨٤) أحمد وصفي زكريا ـ عشائر الشام، ص ٦٣٧.

والتبديل المستمر، مع ثبات نسبي إزاء بعض العشائر، كعشيرة زبيد، التي وقفت إلى جانب طيء في حروبها العديدة.

هذا على صعيد القبيلة وعلاقاتها السياسية الخارجية. أما على صعيد العشائر المكونة لها. فقد خاضت هذه العشائر حروباً وغزوات فيما بينها. مثل الحروب والغزوات بين الراشد وعشيرة حرب، وبين عشيرة الراشد وعشيرة البوعاصي، وبين عشيرة الراشد وعشيرة الجوالة. وكانت هذه الحروب تأخذ شكل غزوات، يتخللها «كرٌّ وفرّ».

في وسط هذا الجو المأسس على العنف، كوسيلة سياسية، تميزت عشيرة البوعاصي عما عداها ضمن قبيلة طيء، بشراستها وبقدرة رجالها الحربية، التي أصبحت مضرب مثل. ويمكن الرجوع بذلك إلى صغر حجم العشيرة بالنسبة لغيرها من العشائر التي تكون القبيلة. **فهذه المقدرة الحربية تتناسب طرداً مع صغر حجم القبيلة**. إذ تصبح هذه المقدرة وسيلة سياسية فعالة، للحفاظ على وحدة العشيرة في الداخل، وتمايزها إزاء الخارج القبلي.

وحتى بعد استقرار هذه العشيرة، وظهور قانون الإصلاح الزراعي ١٩٥٨، ١٩٦٣ وتوزيع الأراضي على أبناء القبيلة والعشيرة فإن السمات الشخصية للمقاتل البدوي كالكرم والشهامة والمروءة وإغاثة الملهوف وإكرام الجار، ظلت سائدة. فلم يمتهن أحدهم الزراعة. وكانت الأراضي الزراعية تعطى للمزارعين من أبناء الطائفة السريانية للقيام بها. وكذلك لم يمتهنوا المهن وبخاصة مهنة البقالة (أصحاب الدكاكين). فقد كان يعهد بها إلى أبناء الأقليات مثل السريان أو الأكراد والأرمن. وكان العرف العشيري يقضي بعدم الزواج والتزاوج مع بنات وأبناء الباعة. واستمر هذا العرف حتى الحقبة المعاصرة بالرغم من احتكاكهم اليومي بالمدينة. فهم لا يزاولون الأعمال التي يقوم بها أبناء المدينة ولا يتزاوجون معهم. والقسم الذي انخرط من شباب هذه العشيرة بأعمال حكومية ظلت محصورة من بين كل الحالات التي درسناها في عملية الحراسة أو قيادة السيارات. وهي أعمال تشكل امتداداً طبيعياً للنفسية البدوية. وقد سجل بعض علماء الإناسة هذه الملاحظات في دراستهم عن بعض أبناء القبائل في السعودية. فقد ظهر أن

الأعمال المفضلة لديهم هي قيادة السيارات والانخراط في الحرس الوطني السعودي[٨٥].

وحتى هذه اللحظة لم ينخرط أحد من أبناء هذه العشيرة متطوعاً في الجيش. وعدد المتطوعين على صعيد القبيلة كلها لا يزيد على عدد أصابع اليد الواحدة. لكن كل أبناءها كانوا قد خدموا مجندين في الجيش. وقد يعزى ذلك لأسباب عديدة منها ازدياد الهوة بين الدولة والتشكيلات الاجتماعية وخاصة في المشرق العربي ـ كما بيّن التقرير الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية[٨٦]. كتب أحد الدارسين العرب لظاهرة الحرب عند المجتمعات البدوية يقول: «حروب البدو صحراوية دوماً ولا تتجاوز الصحراء إلا للإغارة على أطرافها الريفية أو المدينية في حالات الجوع وانعدام الكلأ»[٨٧]. هذا الخطاب لا يزال دارجاً في معظم الدراسات التي تطال المجتمعات البدوية. ويشكل قاسماً مشتركاً لمعظم الدراسات الاستشراقية والانتروبولوجية والاستطلاعية التي يحررها بعض الدارسين العرب. وهذا الخطاب السائد، يستند ويقوم على فرضيتين، تحتاجان إلى مزيد من الحوار لإغنائهما.

أولاً: الفرضية الأولى: تربط بين الحرب والغزو في المجتمع البدوي والصحراء، بحيث تظهر هذه الحروب على أنها ردود فعل إيكولوجية محضة، وعلى أنها ناتج مباشر للفوضى التي تميز هذه المجتمعات الصحراوية.

ثانياً: الفرضية الثانية: تتكامل مع الأولى لتفيسر ظاهرة الحرب عند المجتمعات البدوية البدائية. فهذه الفرضية ترد الحرب بين القبائل البدوية إلى الجوع وانعدام الكلأ. وبذلك يصبح الغزو وسيلة بدوية لرد غائلة الجوع. هذا الخطاب وبصورة واضحة، يجعل من الحرب بين القبائل، أشبه ما تكون بنزعة فطرية، أو هي نتاج تربية خاصة عند البدو كما تذكر بعض الدراسات[٨٨]. التي

(٨٥) سعد الدين إبراهيم، النظام الاجتماعي العربي الجديد، ص٤٣.
(٨٦) انظر نص التقرير، كتاب «المجتمع الدولة في الخليج والجزيرة العربية» ص ٩ ـ ١٢.
(٨٧) مسعود ضاهر، المصدر نفسه، ص ١٨٥.
(٨٨) محمد المرزوقي، مع البدو في حلهم وترحالهم. ص ٢٨.

يحصر ظاهرة الحرب بالمجتمعات البدوية أو البدائية. وقد سجلت أغلب الدراسات الاستشراقية القديمة والاستشراقية الحديثة، وكذلك الدراسات العربية المحدثة انتشار هذه الظاهرة في المجتمعات البدوية. فقد كتب بوركهاردت يقول: «إن القبائل العربية في حالة حرب دائمة تقريباً فيما بينها، ونادراً ما يحدث أن تتمتع قبيلة ما بلحظة من السلام المشترك مع سائر جيرانها. إلا أن الحرب بين قبيلتين نادراً ما تستمر طويلاً. فالصلح يعقد بسهولة، ولكنه يخرق لأتفه الأسباب»(٨٩). وكتب «فولني» عن غزوات البدو يقول: «لما كان الأعرابي نهاباً أكثر مما هو محارب فهو لا يسعى إلى إراقة الدماء. إنه يهاجم فقط من أجل النهب والسلب»(٩٠) وتضيف دراسة استشراقية حديثة قائلة: «كانت الرغبة في النهب دوماً حماس البدو» «ونتيجة الغزوات يستطيع البدوي الفقير بعد غارة موفقة واحدة أن يصلح أحواله المالية بل ويمكن أن يغدو موسراً»(٩١). لكن هذه الدراسة تلفت نظرنا إلى أمر غريب. تقول: «كان الغزو يعتبر عملاً نبيلاً جداً»(٩٢). وقد سبق لإنجلز أن عزا أسباب الغزو والحرب إلى كونها وسيلة للكسب ورد غائلة الجوع يقول: «والحرب القديمة بين القبائل تتحول إلى عملية نهب وسلب في البر والبحر لأجل الاستيلاء على الماشية والعبيد والكنوز، وتتحول بالتالي إلى مصدر عادي للكسب، إلى حرفة، وبكلمة تغدو الثروة موضع إطراء وتبجيل وتقدير بوصفها الخير الأعم»(٩٣). وتربط بعض الدراسات العربية المعاصرة، بين الغزو والفقر والفوضى بحيث يغدو الغزو حليفاً للفقر، إذ إن حياة الصحراء هي حياة الفاقة والجوع والحرمان، وعبر هذا فإن حياة البدوي تغدو جحيماً لا يطاق. السلب والنهب والغزو والفقر والغلاظة ولوثة البدوي(٩٤). فالفقر هو الحليف الأول

(٨٩) فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية، ترجمة خيري الضامن وجلال الماشطة (موسكو، دار التقدم، ١٩٨٦) ص ٤٧.

(٩٠) المصدر السابق، ص ٤٧.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٩٢) فاسيلييف، المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٩٣) إنجلز، أصل العائلة، ص ١٤١.

(٩٤) محمد زهير مشارقة، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٨.

للبدو، والجوع حليفهم الثاني. فحياة الصحراء هي حياة الفاقة[٩٥]. وعبر هذا يصبح الغزو هو «ديدن البدو وشغلهم الشاغل وموضوع حديثهم وسمرهم ومجال فخرهم واعتزازهم». ويضيف الدكتور مشارقة: «لقد كان الباعث الأساسي على الغزو عند العرب في الجاهلية وما تلاها من عصور، هو حب الكسب والحصول على الغنائم التي هي قوام معاشهم، أو الثأر والانتقام»[٩٦] ويضيف: «إن الغزو لم يزل، لعدم زوال الباعث الأساسي عليه ألا وهو الفقر»[٩٧].

الحرب كظاهرة تشكّل بنية المجتمعات البدائية والبدوية فقد لاحظ إنجلز واعتماداً على مورغان Morgan أن «قبيلة من قبائل الإيروكوا الهندية ـ تعتبر في حالة حرب مع كل قبيلة أخرى لم تعقد معها معاهدة صلح حسب الأصول»[٩٨]. فحالة الحرب لا تفسر استناداً إلى مبدأ الفوضى ورد غائلة الجوع. إذ إن الاستناد لمبدأ الفوضى لتفسير حالة الحرب في المجتمعات البدوية، يخفي بحق، وراء هذا الخطاب، رئاية حضارية هدفها تفسير نشأة الدولة، وقد دأبت الدراسات الاستشراقية والماركسية والعربية المركسة ذات النزعة الاقتصادية على تضخيم هذه الفرضية. تقول: دراسة استشراقية معاصرة «وما كان بالإمكان تحقيق الاستقرار السياسي ووقف النهب البدوي وتأمين سلامة الروابط التجارية إلا في ظل دولة مركزية»[٩٩]، وتضيف «ففي ظل انعدام السلطة المركزية القوية، كان البدو، يقومون بالغزوات دوماً»[١٠٠].

في كل الحروب والغزوات التي خاضتها قبيلة طي، سواء تلك التي كانت على صعيد خارجي، كالحروب بينها وبين شمر، أو تلك التي حدثت بين عشائرها والتي قمنا بتقصي أسبابها، من أفواه كبار السن والمحدثين في هذا المجال. وجدنا

---

(٩٥) المصدر السابق، ص ٢٩٦.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.
(٩٨) إنجلز، المصدر السابق، ص ١١٩.
(٩٩) فاسيلييف، المصدر نفسه، ص ١١٩.
(١٠٠) فاسيلييف، المصدر نفسه، ص ١١٩.

استبعاداً كاملاً للجانب الاقتصادي في تفسير نشأة الحرب. فهم يشيرون دائماً إلى كثرة الحلال من الأغنام والإبل وأن الخير كان عمياً والأرض خصبة. إلا أن أغلب الروايات التي جرى تمحيصها تشير إلى أن هذه الحروب نشأت، إما للأخذ بالثار، كالحرب بين عشيرة البوعاصي والراشد، وإما بشأن الأرض (الديرة) كالحرب بين قبيلة طي تتصدرها عشيرة الجوالة، ضد قبيلة شمر، والمعركة الشهيرة التي سميت بـ«**العرجا**» وهو اسم المكان الذي دارت به المعركة(١٠١). وقد سبق أن نوهنا أن مبدأ التحدر ومبدأ الأرض يساهمان في تحديد حقل سياسي. وتكاد تجمع أغلب الروايات على **تفاهة الأسباب التي تؤدي إلى الحرب**، وإلى شرعية الغزو، فالغزو **لا يحتاج إلى مبرر**، فهو ظاهرة قائمة بذاتها، ويعد عملاً نبيلاً، يستهوي أفئدة كل الشباب، الذين يغتنمون الفرصة لاجتراح المآثر. ويستمد معظم الأجداد المقدسين قدسيتهم وصورتهم المؤمثلة من أعمال الغزو التي قاموا بها وليس من جنيهم للثروات.

في بحث له عن «أثريات العنف أو الحرب في المجتمعات البدائية»، كتبه كلاستر Clastre عام ١٩٧٧م رأى فيه أن هناك رثاية (أنوية) حضارية توجه الكتابات التي تطال التاريخ البدائي، وتقود إلى إطلاق حكم قيمة سلبي، يبرر العنف الذي يرتكب بحق هذه المجتمعات. وهذه الرثاية تجد تعبيرها في القول إن الدولة هي قدر كل مجتمع، بمعنى أن لا وجود لمجتمع حقيقي خارج إطار الدولة، إذ إن المجتمعات الحقيقية هي التي تعيش في الظلال الوقائية للدولة. وبذلك تغدو المجتمعات القديمة ـ البدائية والبدوية ـ مجتمعات خارج التاريخ الإنساني لأنها مجتمعات بدون دولة. إنها مجتمعات الفوضى والحرمان والنهب والسلب. ومجتمعات العنف الذي يتمفصل مع الشقاء، والذي يقدم المبرر له(١٠٢).

(١٠١) هذه المعركة حدثت في منتصف هذا القرن وبالضبط في عقد الخمسينات. وهي آخر الحروب بين طي وشمر. وهذه المعركة كانت تهدف إلى حماية الحقل السياسي للقبيلة، وليس لأسباب اقتصادية تتعلق بفلاحة الأرض أو استثمارها. وقد سبق لطي ممثلة بعشيرة الجوالة أن خاضت معركة شهيرة في عام ١٩٤٥ ضد قوات الاحتلال الفرنسي في موقعة شهيرة. لكن التاريخ الرسمي والمركزي، لا يقيم للتاريخ أي وزن. ولذلك لا يذكر هذه المعركة.

(١٠٢) ب. كلاستر، أثريات العنف أو الحرب في المجتمعات البدائية، ص ١٠١ ـ ١٢٥. نقله إلى =

من وجهة نظر خبراء الإناسة والنياسة (الاتنولوجيا)، فإنّ المجتمعات البدائية هي مجتمعات وفرة لاندرة، وبذلك فإن المرتكز الاقتصادي للحرب عند البدائيين لم يعد له مبرر. يقول الإناسي الشهير كلود ليفي ستراوس Strauss في كتابه «الفكر البري»، في معرض حديثه عن هنود «كواهويلا Coahuila». الذين يعيشون في صحراء كاليفورنيا الجنوبية حيث لا تستطيع اليوم بضع عائلات من البيض الاستمرار في الحياة «لقد كانوا آلافاً وعرفوا حياة الوفرة»(١٠٣). ويذهب كلاستر وبناءً على أبحاث قام بها اتنولوجيون مثل **ساهلتر وليزو** إلى القول: «إن الأبحاث الحالية تثبت بأن الاقتصاد البدائي هو على العكس، اقتصاد وفرة لا اقتصاد ندرة. فالعنف لا يتمفصل مع الشقاء، وهذا يعني انهيار مرتكز التفسير الاقتصادي للحرب البدائية»(١٠٤).

إن التاريخ العربي الإسلامي وعلى لسان مؤرخيه، يحدثنا عن وفرة وثروات لا حدود لها. فابن هشام يحدثنا أن الرسول ﷺ لما فتح خيبر وزع مخزونها «بين قرابته وأنسبائه وبين رجال المسلمين ونساء أعطاهم منها. فقسم لفاطمة ابنته مئتي وسق (والوسق ستون صاعاً أو حمل بعير) ولعلي ابن أبي طالب رضي الله عنه مائة وسق ولأسامة بن زيد مئتي وسق وخمسين وسقاً من نوى، ولعائشة أم المؤمنين مئتي وسق(*). . الخ». ويتابع ابن هشام فيعدد بين ثلاثين وأربعين اسماً ممن أصابهم توزيع الغنيمة فكانت حصصهم تتراوح بين ٣٠ و٢٥٠ حمل بعير من قمح وشعير وتمر ونوى وغير ذلك. هذا مثال. ومثال آخر نأتي به من كتاب «الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي» حيث يشير مؤلفه إلى ثروة الأعراب بقوله «وما أكثر ما نسمع عن أولئك الذين كان لهم نعم قد ملأ كل شيء أو أولئك الذين كانوا

= العربية علي حرب، مجلة الفكر العربي، العدد/٣٣/ - ١٩٨٣. وانظر التقديم الذي كتبه الأستاذ علي حرب لبحث كلاستر بعنوان «تقديم لأثريات العنف لكلاستر» العدد نفسه.

(١٠٣) كلود ليفي ستراوس، الفكر البري، نقله نظير جاهل (بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر، ١٩٨٤) ص ١٤.

(١٠٤) بيار كلاستر، أثريات العنف والحرب عند المجتمعات البدائية، ص ١٠٩.

(*) كان الأفضل الاستشهاد بغنائم حنين الضخمة وليس خيبر. لأن اقتصاد خيبر كان اقتصاداً فلاحياً وليس اقتصاداً بدوياً (المحرر).

يفقأون أعين فحلهم ليردوا عن إبلهم العين لأنها بلغت ألفاً، أو ذلك الذي فقأ أعين عشرين بعيراً لأن إبله بلغت عشرين ألفاً، والذي ربما ذبح في أيام الحجيج **عشرة آلاف بدنة. وفي الأخبار أن عتاب بن ورقة تكفل مرة بدفع تسع ديات،** وما أكثر ما نسمع عن ديات بلغت آلافاً من الإبل»(١٠٥).

ونلفت النظر هنا أيضاً، إلى أن الكرم يعتبر عند قبيلة طي فضيلة لا توازيها فضيلة أخرى. وتقوم عشائرها ومرات عديدة في مناسبات مختلفة، باقامة ولائم يجتمع فيها أبناء القبيلة ووجهاؤها ويذبح فيها من الخراف أكثر من مائة. ويعتبر ذلك أمراً طبيعياً، **وتحظى الوليمة بطابع سياسي**. إذ إن العشيرة برمتها تساهم في الإعداد لها. وهذه الولائم ليست عابرة أو عرضية، بل تشكل ظاهرة داخل هذه القبيلة. خاصة وأن ثروة هذه القبيلة من الأغنام حصراً هي ثروة لا تخضع للتبادل، بل للاستعمال وهذا ما يجعل منها ثروة سياسية تخدم تطلعات العشيرة أو القبيلة في تحقيق أهدافها وفضائلها.

يقول كلاستر: «إن الماركسية كنظرية عامة للمجتمع والتاريخ معاً، مجبرة على أن تأخذ بمسلمة الشقاء البدائي، أي المردود الضعيف جداً للنشاط الإنتاجي! لماذا؟ والجواب أن الماركسية كنظرية للتاريخ تكتشف قانون الحركة التاريخية، والتغيير الاجتماعي في ميل القوى الانتاجية الذي لا يكبح إلى النمو، بيد أنه لكي يمشي التاريخ ولكي تنطلق القوى الانتاجية ينبغي فعلاً عند انطلاق هذا المسار أن تكون هذه القوى الانتاجية نفسها في بادىء الأمر في أقصى حدود الضعف، وفي حالة تخلف شامل»(١٠٦).

الغزو لا يرتبط بالشقاء البدوي، ولا بالفقر الصحراوي المزمن كما تدعي بعض الدراسات. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: **كيف تفسر الحرب كظاهرة عامة في المجتمعات البدائية**، فقد لاحظ الأناسون والنياسون الغربيون

---

(١٠٥) نقلاً عن حسن قبيسي، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠ - ٧١. وانظر كتاب «الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي» للدكتور يوسف خليف (القاهرة، دار المعارف، بدون تاريخ نشر) ص ١٤٤ - ١٤٥.

(١٠٦) بيار كلاستر، المصدر السابق، ص ١٠٩.

بعد غزو أمريكا، أن مجتمعات الهنود الحمر مولعة بالحرب فالمجتمعات البدائية هي مجتمعات العنف. والكينونة الاجتماعية البدائية هي **كينونة من أجل الحرب**[١٠٧].

يرفض كلاستر، النظريات السياسية في علم الاجتماع الغربي والتي تجد تعبيرها في كتاب **هوبز** الشهير المعنون بـ«اللوياثان». فالحرب لا تجد تعبيرها في صيد الانسان للانسان كما ظن هوبز فالحرب لا تمّت بصلةٍ إلى الصيد، كما أنها لا تتجذر في واقع الإنسان كنوع، بل في الكينونة الاجتماعية للمجتمع البدائي، **ولا تشير بشموليتها نحو الطبيعة، بل نحو الثقافة**. وكذلك يرفض كلاستر ـ وكما بينا ـ المقال الاقتصادي المغفل الذي تستند إليه الماركسية، لأن المجتمعات البدائية هي مجتمعات وفرة لا ندرة. وكذلك يرفض المقول التبادلي الذي اقترحه ستراوس Strauss لتفسير الحرب البدائية. والذي يربط الحرب بنشوء التجارة، **فالحرب هي بنية للمجتمع البدائي**، وليست إخفاقاً عرضياً لتبادل فاشل. والشمولية التي تتسم بها في عالم الوحشيين إنما تعكس وضعية العنف البنيوية هذه[١٠٨].

إن المجتمعات البدائية، وكذلك الخراجية كما أوضح المفكر سمير أمين، هي مجتمعات سياسية، بمعنى أن السياسي هو الذي يحدد الاقتصادي، وليس العكس[١٠٩]. وانطلاقاً من أن القبيلة هي كيان اجتماعي ذو إيديولوجيا موحدة بامتياز؛ فإن الحرب تؤدي على صعيد هذه المجتمعات وظيفتين **الأولى**: التوحيد الداخلي للقبيلة، الذي تعززه وسائل فعالة أخرى **كالزواج الداخلي** الذي يخضع بدقة لقواعد النسب السياسية. **والثانية**: تمايزها عن الخارج.

فالحرب في المجتمعات البدوية، تقوم بوصفها سياسة خارجية، تتعلق بسياستها الداخلية. وعبر هذا فإن المقدرة الحربية لأية جماعة عشيرية أو قبلية، هي شرط استقلالها وتمايزها، وعبر هذا يصح القول إن المجتمع البدوي أو البدائي،

(١٠٧) بيار كلاستر، نفس المصدر، ص ١٠٣.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(١٠٩) سمير أمين، الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الامبريالية، ترجمة هنرييت عبودي (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠) ص ٢٤.

هو مجتمع من أجل الحرب وهو في جوهره حربي النزعة. وإنها الوسيلة الرئيسية ـ كما يقول كلاستر ـ التي يستخدمها المجتمع البدائي من أجل منع التغيير الاجتماعي. وعبر هذا أيضاً نستطيع أن نفهم لماذا كان تاريخ المجتمعات البدائية والبدوية هو تاريخ الصراع ضد الدولة. ومن هنا يصح وصفها بأنها مجتمعات مضادة للدولة(١١٠). وهذا لا يعني أن هذه المجتمعات هي مجتمعات بلا سلطة. فالسلطة كما يقول بالاندييه صفة ملازمة لكل مجتمع. لكن يمكن الحديث عن **سلطة مُفْرَغَة** كنتيجة للفصل بين حقل الكلام وحقل العنف والاستبداد كما مر معنا. وهذا لا يعني أن السلطة المفرغة تنشأ من فراغ مجتمعي مساواتي. فالمساواتية تظل تعبيراً عن عمومية الواقع وشكله الأكثر تبسيطاً، ففي السياق المساواتي الذي تفرضه قرابة الدم وصلة النسب، يظهر في الواقع، وفي سياق التحالفات والتجابهات، أشخاص ذوو مقامات، وآخرون مسيطرون وزعماء عرضيون(١١١)، ومستشارون من كبار السنّ وبخاصة أثناء الحروب التي تساهم ببروز السلطة وبروز التفاوتات. فالتفاوت هو شرط ظهور السلطة وهو شرط استمرارها أيضاً. فالمجتمع المساواتي لا يعني أن هذا المجتمع يعمل بتلقائيته القائمة على العرف أو العادة. فالسلطة تبرز كضرورة للحفاظ على القبيلة، وتنشأ من ضرورة مكافحة كل قصور يعرّضها للفوضى(١١٢). لكنها السلطة المُفْرَغَة من الإكراه. فالميكانيات الداخلية للعشيرة ـ وكما مر معنا ـ تعمل بصورة فعالة على الحد من حيازة السلطة للإكراه ومن تكديس الثروات، والتي تظهر جلية في المجتمعات ذات الطابع الطبقي. وهذا ما يفسر غياب الاقطاع بمعناه في علم الاجتماع الغربي عن المجتمعات القبلية. فبالرغم من حيازة شيوخ العشائر في قبيلة طي لأملاك واسعة إلا أن النسق السياسي للقبيلة الذي يقوم على المساواتية، كان يمنع تبلور الإقطاعية، ويفرض رقابة صارمة على شيوخ العشائر للحد من ارتباطاتهم وتكديسهم للثروة. فالثروة ظلت أيضاً اعتباراً وليست امتيازاً، وتتحدد بالتحديات التي تثيرها أكثر مما يميزها التراكم الذي يكشفها. والأمثلة عديدة.

(١١٠) بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، ص ٢١٤.
(١١١) بالاندييه، الأنتربولوجيا السياسية، ص ٥٨.
(١١٢) بالاندييه، المصدر نفسه، ص ٣٨.

في الخاتمة

القبيلة كحقيقة تاريخية وموضوعية، تظهر في الخطاب العربي المعاصر، كعائق في وجه الحداثة. كذلك فهذا الخطاب يدعونا إلى تحويل القبيلة إلى لا قبيلة، إلى تنظيم مدني، خاصة وأن القوى المعادية للأمة العربية تهدف إلى تعميق الانتماءات القبلية والطائفية الإقليمية بين أبناء الأمة(١١٣). وتضفي دراسة أخرى على القبلية دوراً سلبياً، فهي ترى فيها عائقاً في طريق الوحدة السياسية وفي طريق التنمية(١١٤).

وفي رأينا، أن هذه الشعارات تظل كلمة حق يراد بها باطل، بخاصة في غياب الدراسات التي تتصف بشموليتها للظاهرة البدوية. فالبداوة تثير إشكالاً كبيراً جوهرياً ضمن الإشكالية العامة السائدة، إشكالية التراث والمعاصرة. ومن هنا كان هذا المدخل، والذي وصفناه بأنه مدخل أولي لدراسة الظاهرة السياسية في المجتمع البدوي. وقد أردنا من خلاله تجاوز الكثير من المفاهيم الجاهزة والمسبقة الصنع. وذلك في إطار محاولة تهدف إلى إذكاء فهم حقيقي للظاهرة البدوية. فمن شأن هذا الفهم أن يساعد على عملية التغيير المطلوبة. فقد كتب بريتشارد يقول «إن ثمة سبباً حاسماً آخر لدراسة المجتمعات البدائية في الوقت الراهن، وهو أنها تتحول بسرعة كبيرة بحيث يتوجب علينا دراستها الآن وقبل فوات الأوان، فهذه السساتيم المجتمعية الآخذة بالاضمحلال تشكل تغيرات بنيوية فريدة تساعدنا دراستها كل المساعدة على فهم طبيعة المجتمع البشري»(١١٥)، وعلى «فهم هذا الكائن البشري» كما أشار في موضع آخر(١١٦).

---

(١١٣) سمير أمين، ما بعد الرأسمالية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨) ص ٢٥، وص ١٩٢.

(١١٤) فؤاد اسحق الخوري، القبيلة والدولة في البحرين (تطور نظام السلطة وممارساتها)، (بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣) ص ٣٧٥. وهذا هو شأن أغلب أدبيات التنمية في دول مجلس التعاون الخليجي.

(١١٥) برتشارد، الإناسة المجتمعية، ص ٣٣.

(١١٦) برتشارد، المصدر نفسه.

ومن هنا فإن دراسة المجتمعات القديمة، البدائية أو البدوية تمدنا أيضاً بوسائل جديدة. فقد فهمت الدكتورة مرغريت ميد، من خلال دراستها لقبائل الساموا، مشكلة المراهقين الأمريكيين كما يقول بريتشارد. وقد استطعت ـ والقول لبريتشارد، أن أفهم روسيا السوفيانية بعض الفهم بدراسة العنف عند الازندي[١١٧]. ويرى بالانديه أن الدراسات الأناسية للمجتمعات النسبية الأفريقانية، تظهر أن هذه المجتمعات تمارس السياسة بأفضل منا[١١٨]. وقد لا نغالي إذا قلنا إن البنية السياسية للمجتمعات القبلية لا تزال تسبق وبكثير بنية الكثير من أحزابنا السياسية، من حيث هي بنية مفتوحة على كل تجليات العامل السياسي والديمقراطي. ومن هنا فإن دراستها قد تمدنا بفهم أفضل لكيفية مجابهة التحديات السياسية المفروضة على الأمة، وللكيفية التي يظهر بها العامل السياسي، في الوقت الذي تاهت فيه أحزابنا السياسية المعاصرة عن الطريق.



(١١٧) برتشارد، المصدر نفسه.

(١١٨) جورج بالانديه، السلطة والحداثة، حوار أجراه هاشم صالح، ص ٢١ ـ ٣٦، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد/ ٤١، أيلول ـ تشرين أول ١٩٨٦.

فرنان بروديل مؤرخ «المتوسط والعالم المتوسطي»:
الصحراء، البدو، والإسلام قطب المتوسط التاريخي

إعداد مروان أبي سمرا

يُعتبر مؤلف «المتوسط والعالم المتوسطي»، باكورة أعمال المؤرخ الفرنسي الراحل فرناند بروديل(*). مرجعاً أساسياً لتاريخ العالم المتوسطي بل ولعلم التأريخ في مجمله. وإن درجت تسمية هذا المؤلف الموسوعي الضخم (١٢٠٠ صفحة في جزئين) والفريد في مجاله بـ«متوسط بروديل»، فمرد ذلك إلى استحالة

(*) ولد فرنان بروديل Fernand Braudel في العام ١٩٠٢ وتوفي في باريس عام ١٩٨٥. في العام ١٩٢٣ بدأ بإعداد أطروحة جامعية حول سياسة ملك إسبانيا، فيليب الثاني، في النصف الثاني من القرن السادس عشر. وفي أثناء انكبابه على البحث مدة عشرين عاماً توصل إلى وضع مؤلفه التاريخي الكبير «المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني» الذي صدر بالفرنسية عام ١٩٤٩. وفي العام ١٩٩٠ صدرت الطبعة الفرنسية التاسعة من هذا المؤلف الموسوعي الضخم (١٢٠٠ صفحة في جزئين)، بعد أن ترجم إلى لغاتٍ عدة: الانكليزية، الإيطالية، الإسبانية، البولونية، البرتغالية، اليونانية، الألمانية، التركية... ومؤخراً صدر «المتوسط والعالم المتوسطي» موجزاً بالعربية عن «دار المنتخب العربي» في بيروت.
يعتبر بروديل ركن المدرسة التاريخية الفرنسية الحديثة. وكان قد شرع في إصدار مجلة «أنال» Annales (حوليات) الشهيرة في العام ١٩٤٦، قبل أن يُنتخب أستاذاً في «الكوليج دو فرانس» عام ١٩٤٩، ورئيساً للقسم الرابع في «مدرسة الدراسات العليا» الفرنسية عام ١٩٥٦. وفي العام ١٩٦٢ أسس «بيت علوم الإنسان» في باريس، لينتخب في شتاء عمره عضواً في «الأكاديمية الفرنسية» تقديراً لأعماله. فإلى «المتوسط والعالم المتوسطي...» وضع بروديل مؤلفاً موسوعياً آخر بعنوان «الحضارة المادية، الاقتصادية والرأسمالية من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر»، الذي استغرق منه انجازه ربع قرن من عمره. وبعيد وفاته صدر له مؤلف ثالث بعنوان «الهوية الفرنسية».

التمييز أو الفصل بين هذا المؤلف وبين الشخصية التاريخية الفريدة للمتوسط. وهي الشخصية التي قام بروديل برسم سيرورات تشكلها وأنبنائها وحدة متماسكة تتألف عناصرها من مشاهد طبيعية وحيوات مجتمعات وحضارات واقتصادات متنوعة ومتعددة. وذلك للكشف عن كيفية تشكل البحر المتوسط مركزاً للعالم القديم الذي ظل آلاف السنين يعيش على وقع وتاثر هذا البحر ونبضه، وللكشف تالياً عن العوامل والظروف التي آلت إلى انقباض «العالم المتوسطي» وانسحابه شيئاً فشيئاً إلى هامش التاريخ الكبير ابتداءً من نهاية القرن السادس عشر الذي جعله بروديل منطلقاً لعمله التأريخي.

استبدل بروديل في عمله هذا، التاريخ ـ الحدث (أي منهج التأريخ التقليدي القائم على السرد التعاقبي للأحداث) بالتاريخ ـ المشكلة، سعياً منه للإحاطة بوقائع الاجتماع البشري كلها وبتعدد الأزمنة التاريخية وتفاوتها في الزمن الواحد. وقد وُضع بروديل كثرةً من الأسئلة في أساس تناوله للتاريخ المتوسطي. من هذه الأسئلة: ما هو المتوسط، ما هي سيرورة تشكله وحدة تاريخية، ما هي حدود العالم المتوسطي وحدود الحيز الجغرافي الذي تطاله شباك تاريخه وتحركه، وماذا حلَّ بالمتوسط في القرن السادس عشر، أي في بداية العصر الحديث، وكيف انتقل مركز العالم من المتوسط إلى الشمال؟

يقوم التأريخ البروديلي على تمفصل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي والجغرافي والديمغرافي... ليكون التأريخ دائماً على منتصف الطريق، حيث تتقاطع وتتكامل علوم الإنسان كلها. وإذا كان دوركهايم قد سعى لإنشاء علم اجتماع شامل وتنبأ بقدوم يوم تشرف فيه الحدود بين التأريخ وعلم الاجتماع على الامحاء، فلا شك في أن بروديل هو أول من جمع مختلف علوم الإنسان بمناهجها وأدواتها في مقاربة واحدة شاملة. ثم إن هذا التاريخ الشامل ليس جمعاً لتواريخ البلاد والأقاليم المتوسطة من أوروبا إلى شمال أفريقيا فالشرق الأوسط، بل هو تاريخ تفاعل هذه البلاد والأقاليم وتداخل مستويات اجتماعها البشري وتكاملها. والعالم المتوسطي البروديلي هو خيز ـ حركة يتنقل البشر في أنحائه وجهاته، فضلاً عن انتقال المواد والسلع والموض والأفكار والتقنيات والحروب

والأوبئة. فشبكة المواصلات على أنواعها وشبكة المدن المتوسطية كانتا تحتلان موقع القلب من تاريخ المتوسط وحضارته منذ الفينيقيين واليونان والرومان حتى الإسلام وبداية العصر الحديث في أوروبا. والنشاطات التجارية كانت تخترق حدود الإمبراطوريتين العثمانية والإسبانية، كما كانت تخترق حدود الحضارات التي كانت تتقاسم العالم المتوسطي: الحضارة الإسلامية التي كانت متمركزة حول اسطمبول، واليونانية التي رزحت تحت سيطرة الأتراك، والمسيحية الكاثوليكية التي كانت متمركزةً حول فلورنسا وروما. وإذا كان الإسلام والمسيحية يتنازعان السيطرة على المتوسط ويتحاربان على امتداد الخط البحري الذي يفصل المتوسط الشرقي عن حوضه الغربي، فإن البواخر والتجار والسلع لم تكف أبداً عن اختراق هذا الخط وعبوره.

ومما لا شك فيه أن فرادة بروديل تقوم على كشفه عن البنى التحتية للتاريخ البشري، من دون أن يعني هذا أنه مؤرخ لما فات وانقضى، بقدر ما هو مؤرخ لحياتنا الحاضرة، بما فيها من وقائع خرساء تصل إلينا من أزمنةٍ سحيقة القدم وتعيش معنا بوتيرة على حدود الصمت والثبات.

الصحاري والمتوسط الأصغر

من هذه الوقائع الخرساء التي أرّخ لها بروديل في «متوسطه»، نحاول هنا أن نلم شتات ما تضمنه مؤلفة المذكور حول الحياة البدوية في عالم المتوسط. لكن قبل أن نقوم بلمِّ هذا الشتات علينا أن نشير إلى أن بروديل لم يتطرق إلى التأريخ للحياة البدوية إلا في حدود ما لهذه الحياة من صلة عضوية بالحياة المتوسطية في مستوياتها المتعددة.

يرى بروديل أن هناك متوسطين اثنين يشكلان دائرتين مركزهما البحر وتحتوي الكبرى منها الصغرى.

ـ الدائرة الأولى هي المتوسط الأصغر الذي يمتد على سواحل البحر التي تشكل عوالم متشابهة تفصل بينها مسافات طويلة من اليونان إلى إسبانيا، ومن إيطاليا إلى شمال إفريقيا، ومن هذه الأخيرة إلى الساحل السوري؛ وهي عوالم -

بلاد، بالرغم من طول المسافات التي تفصل بينها، تتنفس كلها من الرئة نفسها وتتبادل الرجال والمنتجات والأفكار، وتشكل حيزاً لالتقاء البشر وتمازج التواريخ. وتقوم في أصل هذه الوحدة الإنسانية وحدة فيزيائية ومناخية وفي المشاهد وأنماط العيش، لا يمكن أبداً أن تكون وحدة ديكورية. فها هوذا شريط الزيتون الضيق يمتد بمحاذاة البحر وخلفه الجبال التي تشكل حدود المتوسط الأصغر، ذي الوتيرة الحياتية الواحدة المرتكزة إلى وحدة المناخ، بينما يترامى المتوسط الأكبر، متوسط التاريخ، إلى ما بعد هذه الجبال، وصولاً إلى الصحاري والسهوب والسهول الواسعة.

ـ الدائرة الثانية هي المتوسط الأكبر أو متوسط التاريخ الذي تصل حدوده إلى البحر الأحمر والخليج العربي. إنه متوسط الأبعاد التاريخية والبشر والذي هو كناية عن حيز ـ حركة يمتد دورياً إلى أبعد من شواطىء البحر الداخلي وفي الاتجاهات كلها على نحو ما يمتد حقل مغناطيسي أو على نحو ما تنتشر إشعاعات ضوئية تنطلق من بؤرة ويتلاشى نورها شيئاً فشيئاً، من دون أن نستطيع رسم حدودٍ ثابتةٍ بين الضوء والظل.

في الدائرة الثانية، أي في متوسط التاريخ، تشكل الصحاري في الجنوب والشرق قطباً متوسطياً يناظره قطب آخر في الشمال والغرب هو السهول الغنية المترامية في الشمال الأوروبي. ومن هذين القطبين ـ الرئتين تتنفس الوحدة المناخية للمتوسط الأصغر: رئة الصحاري في الجنوب ورئة الأطلسي في الغرب. أما الحدود الجغرافية لهذه الوحدة المناخية فلا تتجاوز شريط الزيتون في كل من الساحلين الشمالي والشرقي من المتوسط وشريط النخيل في الساحل الجنوبي. ففي بداية كل صيف تهب الرياح الحارة من الصحراء الجنوبية وتجتاح البحر وتصل طلائعها إلى ساحل المتوسط الشمالي. وفي الشتاء تبتعد الصحراء ورياحها الحارة، فيتدخل الأطلسي برياحه الرطبة الباردة التي تجتاح المتوسط من الغرب إلى الشرق، فتتراكم الثلوج على الجبال وتجري السيول وتجتاح مياهها السهول وتفيض الأنهار. هكذا تصل مياه السيول والفيضانات أحياناً إلى حدود الصحاري، فتحول شوارع مكة إلى مجارٍ لمياه موحلة. لكن هذا التأثير للمتوسط الأكبر على المتوسط الأصغر لم

يكن أبداً يلغي الاختلاق بين هذين المتوسطين. فالمنتقل في حوض المتوسط وعلى شواطئه غالباً ما يجد نفسه أمام الأشجار والنباتات والمواد الغذائية ذاتها، فيما يشعر هذا المنتقل أنه غريب إذا تجاوز حدود المتوسط الأصغر واتجه نحو الفرات أو نحو الشمال في البلاد الواطئة أو نحو الصحراء. والصحراء في المتوسط تهدد التربة وتضيّق المساحات الصالحة للزراعة. ففي حين لم تكن نسبة الأراضي الزراعية في المتوسط الأوروبي تتجاوز ثلث مساحة أراضيه العامة في العام ١٩٠٠، فإن مساحة الأراضي الزراعية في الجهة الجنوبية المقابلة تنخفض وتتضاءل على نحو كارثي، كما تتضاءل وتندر الغابات التي تشكل عنصراً أساسياً في قيام القطاعات البحرية وإزدهارها. وفي القرن السادس عشر كانت الثروة الغابية المتوسطية قد استنفدتها على وجه التقريب حركة بناء السفن في القرون الغابرة. وليس من قبيل الصدفة أن تكون الأقاليم ذات النشاطات البحرية المزدهرة واقعة على الشواطىء الشمالية من المتوسط، لوفرة الغابات في جبالها، بينما يشكو الجنوب دائماً من قلة، لا بل من انعدام، الغابات فيه. ولولا الأخشاب التي كانت متوافرةً على نحو استثنائي في بجاية (شمال إفريقيا) لما أمكن لابن خلدون أن يتحدث عن بحرية ناشطة في القرن الثالث عشر والقرن الذي يليه. واستنفاد الغابات في جبال لبنان كان على الأرجح في أصل انحطاط الحياة البحرية على السواحل السورية. وفيليب لومبار يرى أيضاً أن أزمة الأخشاب كانت في أصل انحسار السيطرة الإسلامية عن المتوسط في القرن الحادي عشر. أما سيطرة العثمانيين على قسم كبير من البحر فكانت مرهونة بوفرة الغابات واتساعها حول البحر الأسود وبحر مرمرة وخليج أزمير، الأمر الذي أتاح لهذه الامبراطورية بناء أسطولها الضخم. لكن أوروبا، من جه آخر، لم تكن بدورها بمنأى عن أزمة الأخشاب، التي حملتها في القرن السادس عشر على الاستعانة بخشب الشمال لبناء اساطيلها.

إلى عامل ندرة الثروة الغابية في المتوسط الجنوبي والشرقي هناك عامل آخر يتمثل في قلة عدد سكانه. والرقم التقريبي لعدد سكان المتوسط كله في القرن السادس عشر هو ٦٠ مليون نسمة، ٣٨ مليون منهم في بلدان المتوسط الأوروبية و٢٢ مليون في البلدان الإسلامية، ومن ضمنها البلقان. وفي العام ١٨٥٠ قفز

عدد سكان المجموعة الأولى (الأوروبية) إلى ٧٨,٥ مليون نسمة وقفز عدد سكان المجموعة الثانية (البلدان الإسلامية) إلى ٥٠ مليون نسمة. أما في العام ١٩٣٠ **فصار عدد سكان أوروبا المتوسطية ١١٣ مليون نسمة، وعدد سكان المتوسط** الإسلامي ٨٣ مليون نسمة. وإذا عدنا إلى القرن السادس عشر لقياس الكثافة السكانية لوجدناها ١٧ نسمة في الكلم[٢] الواحد وينخفض هذا الرقم إذا أدرجنا الصحاري في الحيز المتوسطي، فينجم عن ذلك قفار واسعة يساعد التمركز المديني والجفاف في اتساعها، ويجعلان من المناطق المأهولة واحات إنسانية متباعدة، تفصل بينها قفار شاسعة تزداد وتتسع كلما اتجهنا نحو الشرق والجنوب، حيث الصحارى الحقيقية في كل من آسيا وشمال إفريقيا، وكانت تلك الصحاري والقفار مرتعاً للحيوانات البرية المفترسة. لكن انخفاض الكثافة السكانية في الشرق الإسلامي من المتوسط عنها في الغرب الأوروبي، فضلاً عن اتساع المساحات المقفرة والصحاري في كلٍ من الشرق والجنوب المتوسطيين، جعلت من هذين الأخيرين خزاناً لتربية المواشي وزادت من قوته العسكرية. وما وقوف بلاد البلقان وشمال إفريقيا حصناً منيعاً في وجه السيطرة الأوروبية المسيحية إلا بفضل اتساع مساحاتها وكثرة الخيول والجمال فيها. فخلف الجيش التركي كانت الجمال تستكمل سيطرتها على شبه جزيرة البلقان لتصل إلى هنغاريا. وخلف حصون فيينا كانت الجمال أيضاً تموّن جيوش سليمان القانوني عام ١٥٢٩. أما الخيول فكانت أحد عوامل قوة الإسلام ومحط دهشة المسيحيين الأوروبيين. فالخيول الأوروبية بالمقارنة مع الخيول الإسلامية كانت تبدو ثقيلة وعديمة المهارة ولا تستطيع الجري أمام خيول الأتراك.

باختصار كان عدد سكان أوروبا كبيراً ويفوق ما يحتاجون إليه من الخيول، بينما كان عدد هذه الأخيرة يفوق بكثير عدد السكان في الجهة الإسلامية المقابلة. وهذا اللاتوازن هو ما يفسر تسامح الإسلام واستقباله الناس الوافدين من كل جهةٍ وصوب إلى دياره الواسعة.

المتوسط بين الانتجاع والبداوة

كانت الطبيعة قد حضّرت على مدىً زمني طويل لإقامة هذه الازدواجية

بين قطبي متوسط الأبعاد التاريخية: القطب الأوروبي في الشمال والقطب الصحراوي في الجنوب. وهما قطبان يشكلان عالمين مختلفين يتواجهان على أصعدة عدة: الجغرافيا، والتاريخ، ونمط الحياة اليومية.

ولكي نرسم شخصية القطب الصحراوي للمتوسط التاريخي الأكبر يجدر بنا أن نميز بين نوعين من الحدود. هناك أولاً الصحاري الإفريقية والآسيوية الشاسعة والممتدة إلى مساحاتٍ هائلة في عمق كل من القارتين المذكورتين. وهناك ثانياً الحدود التي ترسمها أطراف هذه الصحاري في اقترابها من البحر حيث أقام الإنسان، ببطءٍ وعلى مدىً زمني طويل، شبكة من أشجار النخيل. والصحراء تلامس المتوسط من جهات ثلاث: الصحراء الليبية من الجنوب، والصحراء السورية خلف جبال لبنان، والصحراء الواقعة شمال البحر الأسود.

في هذه المساحات الصحراوية الشاسعة كانت القوافل تلتقي مع تجارة المشرق (التوابل والذهب) وتشتبك بها، ليس فحسب عند بوابات أساسية كمصر والشام حيث كانت تعبر في القرن السادس عشر تجارة المشرق كلها، بل أيضاً على تخوم الصحاري البعيدة التي كانت تنقل حياة البدو إلى السواحل.

آنذاك، أي في القرن السادس عشر، كان يلزم نهار واحد لاجتياز مسافة بين مدينتين متوسطتيين، أما في المساحات الصحراوية المترامية على بعد آلاف الفراسخ من المتوسط، فكانت تلزم أسابيع أو أشهر للانتقال بين مدينتين. مثال ذلك الانتقال من نيجيريا إلى النيل الأعلى إلى البحر الأحمر فإيران فتركستان فالهند. لذا كان الانتقال الدائم للتجمعات واقتصادها والحركية الدائمة في نشاط المدن، فضلاً عن الضعف وتنقل القوافل، كان هذا كله كناية عن رد البشر على عيشهم الموزع أو المنتشر في ذلك الاتساع الصحراوي المترامي. وإذا كانت الهجرة من القرى إلى المدن هي إحد خصائص مجتمعات القطب الأوروبي من المتوسط، فإن الرحيل عن المدن هو إحدى أهم علاقات تاريخ مجتمعات القطب ذي البلاد المتوسطية الجافة التي تشبه مساحاتها المترامية البحر، وليس للانسان فيها مكان وحضور إلا بوصفه مسافراً أو ظاعناً أو منتقلاً، كأنه في ذلك ضيف عابر لا يقيم إلا على نحو مؤقت. فاليابسة في القطب الصحراوي من المتوسط ليست إلا بحراً

بلا مياه. وهو بحر أكثر اتساعاً من البحر المتوسط بأضعافٍ مضاعفة.

هذه الواقعة الطبيعية ـ الجغرافية طبعت الاجتماع في المتوسط الأكبر بطابعها وجعلته ذا وجهين مختلفين متقابلين. فإذا كان مشهد الانتقال المنظم للقطعان والبشر يختفي شيئاً فشيئاً اليوم من أنحاء المتوسط كلها، فإنه، أي الانتقال، كان بالأمس القريب وعلى امتداد القرون، علامةً أساسية في حياة المجتمعات المتوسطية كلها: الانتقال الذي يلابس الانتجاع في القطب الأوروبي الشمالي من المتوسط، والانتقال الذي يلابس البداوة في قطبه الصحراوي الجنوبي المقابل.

والانتجاع هو تلك الحياة الرعوية المنظمة التي كانت تنتقل بين مراعي الشتاء في السهول والمناطق المنخفضة ومراعي الصيف على المرتفعات والجبال. وآثار هذه الحركة ما تزال بادية في الطرق التي كانت تسلكها القطعان ويقترب عرضها من ١٥ متراً. وفي أنحاء أوروبا المتوسطية كلها تبدو هذه الطرق كالندوب على جسم الإنسان، وتستخدم لها أسماء محددة وخاصة في كل منطقة ولغة. وحركة الانتجاع هذه جاءت نتيجة لتطور مديد ولتقسيم مبكر للعمل، أديا إلى ظهور فئة الرعيان المنفصلة، ليس عن الفلاحين فحسب، بل عن مجمل أوجه الحياة الاجتماعية. إنها فئة كانت تعيش خارج القواعد العامة، تنتقل بين مراعي المرتفعات الجبلية والسهول، وينظر إليها الفلاحون وسكان المدن بخوف واحتقار، كأنها فئة من البرابرة أو من أنصاف الوحوش. لذا يبدو الانتجاع شكلاً من أشكال التمأسس الذي أطلقته حياة زراعية متقلبة لا تستطيع تحمل أعباء الحياة الرعوية، كما لا تستطيع أيضاً التخلي عن منافعها، الأمر الذي آل إلى قيام عالم رعوي منفصل عن المجتمع.

أما البداوة، التي هي الشكل الأقدم للحياة الرعوية، فكانت منتشرة في القطب الجنوبي من المتوسط الذي حال القحط والجفاف دون قيام زراعة قوية فيه. فبينما سمح امتلاك المتوسط الشمالي المتميز بقيام حياة زراعية قوية وكثافة سكانية واقتصاد نشيط بسجن الحياة الرعوية فيه داخل حدودٍ صارمة، فإن البلقان والأناضول وشمال إفريقيا كانت مسرحاً لبداوة أو لشبه بداوة حتى سمح كل من نمو

الحياة الزراعية والنمو الديمغرافي فيها بكسر الحياة البدوية وتقليصها. **وهذا ما** حدث مؤخراً في المشرق وشمال إفريقيا.

اندفاعتان بدويتان

هو التاريخ الذي لعب دوراً أساسياً مرتين على الأقل في استمرار البداوة وتجددها في المتوسط الجنوبي والشرقي اللذين شهدا اندفاعتين بشريتين قويتين استمرتا قروناً وشكلتا غزوتين هائلتين أقامتا انقطاعين عميقين. انطلقت الغزوة الأولى من صحراء شبه الجزيرة العربية الحارة مع الإسلام ابتداء من القرن السابع، وانطلقت الغزوة الثانية من صحراء آسيا الباردة مع الأتراك ابتداء من القرن الحادي عشر. وقد أدى هذان الحدثان إلى استمرار البداوة ونموها في كل من شبه جزيرة البلقان وآسيا الصغرى والصحراء السورية وشمال إفريقيا. فمع الغزوة الأولى (الإسلام) انتشر الجمل من سوريا إلى المغرب، بعد أن كان قد وصل إلى المتوسط من شبه الجزيرة العربية في القرن الأول للميلاد. إنه جمل المناطق الصحراوية الحارة الذي لا يستطيع تحمل البرد والسير في المناطق الجبلية. ومع الغزوة الثانية انتشر صنف آخر من الجمال في آسيا الصغرى وبلاد البلقان، إنه وحيد السنام القادر على تحمل البرد والسير في الجبال.

ولمعرفة بيئة هذين الجملين أهمية بالغة، إذ إن لكل منهما مجاله الطبيعي المحدد. فإذا كان الفتح العربي قد فشل في آسيا الصغرى ولم يأخذ مداه في بلاد فارس، فلأن الجمل الآتي من شبه جزيرة العرب لم يكن في مجاله الطبيعي. وهذا واحد من العوامل التي أدت إلى إهمال العرب للمناطق الجبلية التي احتمت فيها الأقليات وتحصنت: الموارنة والدروز في جبال لبنان ما بين القرن الثامن والقرن الحادي عشر. والقبيليون (البربر) في جبال شمال إفريقيا في القرنين العاشر والحادي عشر.

هكذا انتشرت البداوة في المناطق المنخفضة بعد الفتح العربي كفيضان هائل أحاط بالمناطق الجبلية. أما الغزوة الثانية (العثمانية) بجمالها المعتادة على البرد وتسلق المرتفعات فلم توفر جبال آسيا الصغرى، والبلقان بدرجة أقل، من انتشار

البداوة التي وصلت إلى أعالي الجبال.

إلى هذا التاريخ يضاف فصل أساسي عن التناقض المتجدد أبداً بين التوطن والبداوة. فبين القرن الثالث عشر والقرن الخامس عشر توطد الاستقرار في آسيا الصغرى واستبعدت البداوة نحو الهوامش شبه الخالية. أما في القرن السادس عشر فلم تتوقف الدولة العثمانية عن فرض الانضباط على البدو والحكم على المخالفين منهم بالعمل في المناجم والتحصينات والنفي إلى جزيرة قبرص، بعد سيطرة الأتراك عليها سنة ١٥٧٢. لكن البداوة التي قُضي عليها في غرب الأناضول عادت وانتعشت في الشرق مع زحف التركمان الذين حاولت الأمبراطورية العثمانية تحضيرهم في القرنين السادس عشر والسابع عشر، فهربت القبائل الشيعية منهم في اتجاه بلاد فارس التي كانت في صراع دائم مع الأتراك. وحتى قرننا الحالي كان ما يزال يصل إلى كل من حلب ودمشق بدو تركمان تسعى الحكومات إلى تحضيرهم. أما الفراغ الذي خلفه البدو وراءهم في شرق الأناضول، فقد قام الأكراد بملئه من جديد في القرن التاسع عشر، بعد أن مكثوا طويلاً في جبالهم. إنها هجرات جديدة تشير إلى دورات متعاقبة للحياة البدوية. دورات أو حركات شديدة البطء تطلب اكتمالها قروناً وقروناً.

حركة انتقال البدو

غالباً ما كانت بلاد القطب الجنوبي من المتوسط نهباً للفقر والعوز. أما الموسرة منها، مثل بغداد، فكم من فقير فيها كان يحلم كعامة ألف ليلة وليلة برغيف من خبز الحنطة وقليل من الزبدة، إذا لم يقتنع برغيف من الشعير. إنها بلاد جرداء قاحلة، لا مياه فيها ولا شجر ولا خضرة، إلا في تلك البقع القليلة المسماة «مراعي». وكم كانت نادرة وثمينة الخزانات المصنوعة من خشب الأرز في بلاد الإسلام. فبينما كانت الأزمة في المتوسط تتمثل في الحاجة إلى الأخشاب لصناعة السفن، كانت تلك البلاد تعاني من مشكلة تدبر أواني المطبخ المصنوعة من الخشب الذي كانت المدن الغنية تشكو من حاجتها إليه. وفي تلك المساحات الشاسعة من الفراغ الموحش والمعادي، لم يكن الرعب فيزيائياً فحسب، بل

بيولوجياً أيضاً، الأمر الذي كان يحتم على البشر العيش في جماعات متلاحمة في الواحات، حيث الصحراء هي موطن الحمار والحصان والجمل الذي كان له الدور الأول في ذلك الوسط، بينما كان الإنسان كناية عن طفيلية تابعة له. فكم كانت الحياة قاسية وصعبة في تلك الصحاري التي لم تَخْلُ الحياة فيها من السحر الذي يتمثل في شعرها وأوهامها.

كان البدو المتنقلون في تلك القفار الشاسعة يصارع بعضهم البعض الآخر على الآبار والمراعي. لكن غزوهم للحضر كان أسهل عليهم، لأنهم كانوا متى أرادوا يصلون إلى أبواب كل من حلب والاسكندرية والقاهرة. أما الحياة الداخلية البدوية الصحراوية فكانت تكشف عن تنظيم وتراتب وممارسات معقدة، وعن تشريع حقوقي (عرف) مذهل. وذلك على عكس ما كانت عليه صورتها الخارجية التي تبديها كغبار تبدده الرياح.

في هذا السياق يمكننا أن نميز بين صنفين من البدو: البدو الجبليون الذين كانوا يتنقلون في دوائر ضيقة مساحاتها، وكبار البدو الذين كانوا يتنقلون في مساحات واسعة ليصلوا إلى شواطىء البحر. فهؤلاء كانوا يبدأون رحيلهم في كل سنة من الجنوب إلى الشمال، قاصدين المراعي التي كانت تيبس نباتاتها بالتدريج من الجنوب إلى الشمال. هكذا كان طلبهم للخضرة يقودهم إلى شواطىء المتوسط، حيث لم تكن حواجز الحضر منيعةً بوجه هجماتهم، من آسيا الصغرى حتى شمال إفريقيا، مروراً بسوريا. ففي تشرين الثاني من العام ١٥٧٣ استطاع دون جوان النمساوي أن يسيطر على تونس، لأن البدو كانوا قد رحلوا عن شواطئها. وفي آب من العام ١٥٧٤ لم يستطع الأتراك السيطرة على تونس نفسها إلا لأن البدو كانوا إلى جانبهم. هكذا كانت حركة البدو الموسمية من السهوب إلى شاطئ البحر ومن الشاطىء إلى السهوب إحدى علامات تاريخ المتوسط ودورة من دورات حياته.

وإذا كان البدو يتنقلون بحثاً عن المراعي، فإنهم من وجه آخر كانوا بحاجةٍ إلى أرضٍ يحرثونها ويستنبتونها وإلى مدن يجعلونها مراكز لتموينهم وقواعد لنظمهم السياسية. فقبيلة الشيبة، مثلاً، نجحت في السيطرة على مدينة القيروان التونسية

والإقامة فيها في أثناء انحطاط أسيادها المحليين في الخمسينات من القرن السادس عشر. لكن الدولة التي أقامها البدو في تلك المدينة ما لبثت أن توارت في العدم وكأنها ولدت من عدم. ومثل هذه الواقعة كررها التاريخ آلاف المرات وفقاً للشروط نفسها.

وللبدو أيضاً غزواتهم الصامتة، على نحو ما حدث في الأناضول في نهاية العصر الوسيط. ففي المدن الأناضولية التي كان يسكنها الروم ثار الفلاحون واعتنقوا الدين الإسلامي، فانضم البدو إلى صفوفهم، الأمر الذي أدى إلى سيطرة الإسلام على هذه المدن المسيحية، وإلى بدء البدو في التخلي عن بداوتهم واتباع حياة حضرية متوسطية بسيطة. وهذا دليل على أن علاقة البدوي بالحضري المقيم لم تكن تتسم بالعداوة فقط ولا تقوم على الصراع الدائم. فالبدو غالباً ما كانوا يُستدعون إلى السواحل لاستخدامهم في الزراعة. لكن مجيئهم غالباً ما كان يتزامن مع إنهاك خصوبة تربة الأراضي الزراعية ومع حاجتها للراحة. كأن العدوين، البداوة واالتوطن، كانا يتكاملان. فالبدوي كان يستفيد من نقاط ضعف المقيم الذي كان بحاجة إلى البدوي. ومن دون هذا «التواطؤ» بين الحضارتين، حضارة البدو وحضارة المقيمين، لا يمكن فهم شيء من هذه المأساة المترجرجة. لقد كان البدو في شمال إفريقيا يساعدون أحياناً على توفير أسباب استتباب نظام ما، ويتحالفون حيناً مع المدن ضد الغازي التركي الذي لم يستطيعوا الانتصار عليه بسبب استخدامه لسلاح المدفعية. وببروز هذا السلاح تم، في نهاية القرن السادس عشر، طرد البدو من اللعبة التي كانوا طرفاً فاعلاً فيها. هذا ما حصل أيضاً لبدو القازان على نهر الفولغا، وللمغول في شمال الصين، وللبدو في الشرق الأوسط.

الصحراء، الواحات، القوافل

في الحديث عن العلاقات التجارية في البادية يجدر، أولاً، التمييز بين التاريخ العادي للبدو وبين رحلات القوافل التجارية لمسافات طويلة على تخوم الصحارى. كانت هذه الرحلات الطويلة تصل المتوسط بكل من الشرق الأقصى

والسودان. والاختلاف بين تاريخ البدو وتاريخ هذه الرحلات هو كالاختلاف بين الملاحة البحرية والقرصنة في المتوسط. فالقوافل هي من أعمال التجار، أي المدن ذات الاقتصاد المزدهر على مستوى عالمي. والمدن هذه كانت تعمل دائماً على توفير الحماية لقوافلها التجارية من هجمات البدو النهابين. لذا كانت قوافل التجار والحجاج الضخمة المنطلقة من القاهرة إلى مكة تسير بحماية ٦٠٠ جندي. ومن المحتمل أن تكون التجارة الصحراوية (تجارة الملح والعبيد والنسيج والذهب) قد نمت وازدهرت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، من دون أن تقوى الاكتشافات البحرية البرتغالية على ايقافها إلا في غضون القرن السابع عشر. والطريقان اللتان كانت تسلكهما هذه التجارة في كل من مصر وسوريا هما المعروفتان بطريقي الذهب والتوابل اللتين كانت القوافل التجارية للشرق الأوسط تستخدمهما: الأولى طريق دمشق والقاهرة المتجهة إلى مكة، والثانية طريق حلب ودجلة. أما الفرات فقد تم إهماله لأنه لم يكن صالحاً للملاحة إلا حين جعل الجيش التركي يستخدمه كخط مواصلات عسكرية. والطريقان المذكورتان كانتا تتجهان إلى المحيط الهندي. الأولى مروراً في البحر الأحمر والثانية مروراً في الخليج الفارسي. وهذه الطرق كلها كانت مستخدمة منذ القرن الثاني عشر، بوصفها صلة الوصل بين البحر المتوسط والمحيط الهندي اللذين كانا يشكلان كائناً واحداً بسبب قصر المسافة بين الساحل السوري المتوسطي وبين الخليج الفارسي. والقوافل التجارية في اجتيازها هذه الطرق كان عليها أن تستخدم وسائل كلٍ من النقل البري والبحري في آن معاً. لكن علينا ألاّ ننسى الجهد المضني الذي كان يتطلبه اجتياز حاجز الصحراء، للوصول إلى إقامة صلة بين اقتصادين مستقلين التقت مصلحتهما على تبادل الذهب والتوابل: الذهب الذي كانت تحتاج إليه بلاد المحيط الهندي، والبهار الذي كانت تحتاج إليه بلاد المتوسط. ومثل هذا الجهد المضني يحملنا على القول إن تجارة المشرق كانت غير «طبيعية»، خاصة إذا فكرنا بالجهد الكبير الذي كان يتطلبه نقل شوال البهار من الهند إلى حلب ومن هذه الأخيرة إلى البندقية.

لكن الصحراء، التي يبدو مشهدها للغربي مساحات مقفرة يتنقل فيها بين

البدو والقطعان، لم تكن مساحة نقل فحسب. فهناك المدن الثابتة والأراضي الخصبة التي تحيط بالمدن. مدن وأرض خصبة أقامها سكان الشرق الأوسط منذ آلاف السنين. فمصر في القرن السادس عشر كانت ضفتين مزروعتين، وبلاد ما بين النهرين كانت تحوي ٢٥ ألف كلم٢ من حدائق الأشجار المثمرة. وعلى الرغم من أن مثل هذه المساحات تبدو ضيقة على الخارطة، فإنها كانت مراكز لتراكم السكان الذين أقاموا مدناً زراعية على ضفاف قنوات الري. مدن ذات قوانين دقيقة وأنظمة استبدادية صارمة (لنتذكر حمورابي). فمثل هذه المدن كانت أشد استبداداً من الاستبداد الذي عرفته سهول المتوسط، بالرغم من تشابههما في حاجتهما لاستهلاك أعدادٍ لا تحصى من البشر وجهودهم. فالواحات الصحراوية، قبل أميركا، عرفت استعباد السود. ومصر حافظت طوال حياتها على علاقة وطيدة مع السودان، لذا يبدو دم السود واضحاً في بشرة فلاحي النيل. وبلاد ما بين النهرين كانت تستورد البشر من الجبال التي تحيط بها من الشمال والشرق. وحين يُقال إن الأتراك هم من قتلوا حدائق ما بين النهرين، ينسى القائلون الحقيقة التي يؤكدها التاريخ والتي تقول إن تلك البلاد تنقطع عن خزانها البشري الضروري لحياتها حين تنفصل انفصالاً تاماً عن إيران وتنقطع عنها.

كانت بلاد ما بين النهرين في حاجة دائمة إلى حماية نفسها من أخطار هجمات البدو عليها. فما من قرية في تلك البلاد إلا وكانت تمتلك برجاً لمراقبة غارات البدو وهجماتهم المتوقعة. ومما لا شك فيه أنه من قلب تلك الواحات الصحراوية الخصبة ولدت «الحضارة الشرقية» التي ليس الإسلام إلا استعادة لها بعد مرور آلافٍ من السنين على ولادتها. ففي تلك الواحات ـ «الجنات» الأولى في الأرض استخدمت أولى الأدوات الزراعية وأقدمها، من دون أن يعني هذا أن تلك الأدوات كانت القاعدة التي نهض عليها الشرق. فعلى العنصرين المتعارضين والمتكاملين في آنٍ معاً (الترحال والإقامة) ارتكزت الحياة الصحراوية التي أصر الجغرافيون على اعتماد أحد هذين العنصرين قاعدة لقراءتها وتفسيرها. فما بالهم لم يدركوا أن البدوي كان يستفيد من ثبات المدن، وأن المدن كانت تستفيد من تظعن البدوي وترحاله! أليس الاثنان عنصرين في تاريخ أشمل من تاريخ كل واحد

منهما؟ إنهما العنصران الضروريان لفهم التاريخ الكبير والفريد للاسلام، ابن الصحراء.

حضارة الإسلام

الصحراء كالبحر، حركة، كما هو الإسلام أيضاً حركة. وكما هي المساجد والمنارات والمآذن والأسواق من صلب حضارة الإسلام، فإن الصحراء بقوافلها وحركيتها هي أيضاً من صلب حضارته، فضلاً عن أنها ركيزة تجانسه البشري. فلنتجنب السهولة، إذن، ونقول إن الإسلام هو شمول ما تعبر عنه الصحراء من تعدد في عوالم الواقع البشري وفي أوجه نشاطه: لقد عاش الإسلام، وهو كناية عن طريق طويلة من الأطلسي إلى الهندي، على كبريات القوافل التي كانت تعبر دياره الواسعة، وعلى المناطق الساحلية بحاضراتها المنتشرة على كلٍ من المتوسط والمحيط الهندي والبحر الأحمر، وأخيراً على احتمال تحقق تلك الفرصة التاريخية التي أتاحت، ابتداءً من القرن السابع، إمكانية توحيد العالم القديم الواقع بين عوالم كثيفة السكان: أوروبا، إفريقيا السوداء، والشرق الأقصى.

لا شك في أن منبت الشخصية الحضارية الإسلامية هو صحراء شبه الجزيرة العربية. لكن مدى هذه الشخصية أو أفقها هو البلاد التي افتتحها الفرسان العرب بسهولة فائقة. فقلب الإسلام هو الحيز الضيق الممتد بين كل من مكة وبغداد ودمشق والقاهرة، ولكنه أكد نفسه كوريث فعلي للشرق الأوسط وتراثه، حيث امتد قديماً العالم القرطاجي الذي كان مهيئاً لاستقبال حضارة الإسلام أكثر من تهيوئه لتمثل القانون الروماني. وعلى الرغم من أن الدين يشغل مركز القلب من كل نسقٍ ثقافي، فإن الحضارة ليست ديناً فحسب. لذا هضم الإسلام، فضلاً عن تراث النبي إبراهيم، ثقافات وسلوكاتٍ وعاداتٍ تعود إلى أزمنةٍ سحيقة القدم. وكما هي الحضارة الغربية مشتقة ومطعمة أو من الدرجة الثانية، كذلك هو الإسلام حضارة اشتقاق وتطعيم وتوليد ومن الدرجة الثانية أيضاً. وربما الحضارة الصينية وحدها حضارة من الدرجة الأولى.

قام الإسلام بذلك كله ليمتلك السيطرة على المعابر الضرورية لحياته،

وليتصدى لوظيفته الهامة بوصفه وسيطاً لا يعبر شيء في دياره من دون إرادته. لقد كان الإسلام ذلك العالم الذي ستسيطر عليه أوروبا المنتصرة على مستوى الكرة الأرضية كلها، فيما بعد. لكن علينا ألا ننسى نقاط الضعف التي تعتري ذلك الجسم الإسلامي الضخم: الحاجة الدائمة إلى البشر، عدم اكتمال الوسائل التقنية، الصراعات الداخلية التي كان الدين حجتها بقدر ما كان سببها، صعوبة السيطرة على الصحراء الباردة التي كانت مصدراً للخطرين التركي والمغولي، وأخيراً ذلك الضعف الناجم عن وقوع الإسلام أسير نجاحاته السهلة وإحساسه بأنه مركز العالم وبأنه وجد حلولاً ناجعة لكل شيء من دون أن يجتهد سعياً وراء ابتكار غيرها. فالبحارة العرب، مثلاً، كانوا يعرفون كلاً من جهتي إفريقيا الأطلسية والهندية، وكانوا يقدرون أيضاً أن المحيطين المذكورين متصلان عند سواحلها الجنوبية، لكنهم قنعوا بمعرفتهم ولم يهتموا باستكمالها وتوظيفها في عمليات الملاحة البحرية.

في القرن الخامس عشر انطلق إسلام آخر: إنه الإسلام التركي «الشمالي» ذو العاصمة البحرية الواقعة في أوروبا. هذا الإسلام الجديد أصر على «تحضير» البدو إصراره على التنظيم وفق مبادىء أوروبية. وهذا ما أدخل السلاطين العثمانيين وولاتهم في صراعاتٍ من غير طائل، أخفت عن بصيرتهم الأهداف الحقيقية التي كان عليهم السعي في طلبها: توقفوا عن متابعة حفر قناة السويس الذي بدأوه في العام ١٥٢٩، وبدل أن يحسموا صراعهم مع البرتغاليين في سنة ١٥٣٨ تراجعوا إلى صراعات داخلية مع الفرس، استنكفوا عن السيطرة على الفولغا السفلى وعن فتح طريق الحرير في الشمال، استرسلوا في إشعال حروب في المتوسط، فيما كان يتحتم عليهم الخروج منه... هكذا أضاعت الأمبراطورية العثمانية فرصاً كثيرة لا تفوت.

الدولة المؤجّلة
دراسة في أنتروبولوجيا القبيلة عند فؤاد خوري

عاطف عطية

منذ فترة ليست بعيدة، بدأ الاهتمام يتزايد بالدراسات التي تُعنى بشؤون المجتمعات العربية من الداخل: حركيّتها الاجتماعية وآليات هذه الحركة، الأسس التي ترتكز عليها والمفاصل الأساسية التي توجه سياستها وأنماط سلوكها، وشبكة علاقاتها على كافة المستويات، وخصوصاً فيما يتعلق بالتوجهات السياسية وإشكاليات العلاقة بين الدين والسياسة والتقليد والحداثة وكيفية مواجهة تحديات العصر وغيرها. إلا أن الدراسات الأنتروبولوجية الميدانية التي تهتم بإظهار أنماط السلوك السياسي والاجتماعي والأسس التي ترتكز عليها ومحاولات إبراز الخلاصات النظرية لهذه الدراسات لا تزال في بدايتها. ومن أهم هذه الدراسات الميدانية والخلاصات النظرية ما قدّمه الأستاذ إسحق الخوري عن القبيلة العربية متخذاً نموذجاً لها المجتمع والدولة في البحرين والتغيرات التي طرأت على بنيتها بعد ظهورها بمظهر الدولة، وعن اشتغال السلطة لدى القبائل العربية كاستخلاص نظري لدراسته الميدانية ولاهتمامه العام بأنتروبولوجيا القبيلة(١).

---

(١) د. فؤاد اسحق الخوري، القبيلة والدولة في البحرين، تطور نظام السلطة وممارستها، معهد الإنماء العربي، الدراسات الاجتماعية والانتروبولوجية، ١٩٨٣، بيروت، ٣٧٨ ص. وسنشير إليها في متن الدراسة بـ(ب، رقم الصفحة). وفؤاد اسحق الخوري، السلطة لدى القبائل العربية، دار الساقي، بحوث اجتماعية ٩، ١٩٩١، لندن ـ بيروت، ٥٢ ص. وسنشير إليها في متن الدراسة بـ(أ، رقم الصفحة).

والجدير ذكره في هذا المجال أن الدراسة الميدانية التي نحن بصددها لم تظهر استجابةً لِهَمٍّ معرفي عربي على أي مستوى كان من أجل التأسيس على هذه المعرفة ما يؤدي إلى الاصلاح أو التطور أو حتى التغيير في بنية السلطة وفي الأوضاع الاجتماعية ـ الاقتصادية، بل جاءت استجابةً لهمٍّ معرفي ـ أكاديمي من الآخر الذي يبغي إحكام سيطرته علينا(٢) وهل وُجدت الأنتروبولوجيا، أصلاً، للقيام بغير هذه الوظيفة؟

لا يعني هذا القول، طبعاً، التقليل من أهمية الأنتروبولوجيا أو أهمية الباحث ودراساته القيّمة التي تناولت السلطة وتمركزها وعلاقة الأطراف بالمركز والتأثير المتبادل بين الديني والسياسي في العلاقة بين الأكثرية والأقلية على مستوى الوطن العربي(٣). ولكن ما نريد قوله إن هذه الدراسات تفيد بالدرجة الأولى المخططين لها ومن ثم المنفذين وإن كان على المستوى الفردي معنوياً ومادياً، ولا يبقى للمعنيين بالأمر مباشرة إلا أخذ العلم.

سنتناول في هذه الدراسة السلطة لدى القبائل العربية كما حددها الباحث ومن ثم السلطة والتغيرات السوسيوسياسية في المجتمع القبلي، ويتبع ذلك تقويم ومناقشة للآراء الواردة.

(٢) ظهرت دراسة القبيلة والدولة في البحرين أولاً بالانكليزية، وصدرت عن جامعة شيكاغو في الولايات المتحدة الأميركية سنة ١٩٨٠ وبمساعدة مالية من مؤسسة فورد، وظهرت بالعربية بعد ذلك بثلاث سنوات.

(٣) ظهر اهتمام د. الخوري بالأنتروبولوجيا منذ كان طالباً في الجامعة الأميركية في بيروت ومن ثم في جامعة أوريغون الأميركية حيث حصل على الدكتوراه في علم الأنتروبولوجيا. وأُرسل مساعداً لأستاذه الأنتروبولوجي «فرنين دوربان» في رحلته العلمية عبر القارة الأفريقية في بداية الستينات. وقد كانت أولى اهتماماته الأنتروبولوجية ما سجله في قالب روائي عن العلاقات بين المهاجرين اللبنانيين وبينهم وبين الأفارقة على كافة المستويات. انظر في هذا الخصوص:
ـ فؤاد اسحق الخوري، عين لبنان، دار مجلة شعر، ١٩٦٣، بيروت ١٩٢ ص. وخصوصاً المقدمة التي وضعها أحد المهاجرين اللبنانيين إلى أفريقيا.
وقد أصدر مؤخراً كتاباً هاماً يبحث في التنظيم الديني للطوائف والأقليات في العالم العربي هو: فؤاد اسحق الخوري، إمامة الشهيد وإمامة البطل، مركز دار الجامعة، ١٩٨٨، بيروت، ٣٦٨ ص.

أولاً: السلطة لدى القبائل العربية:

يستهل الباحث د. خوري بحثه في مفهوم السلطة بقوله إنها تتنوع وتختلف بتنوع التركيبة الاجتماعية المتأثرة بدورها بالقاعدة التكنولوجية والتنظيم الاقتصادي للمجتمع. كما أنها تتأثر بالأوضاع الديموغرافية وكثافة السكان ومستوى التمْدين (ب، ٧). وهذا يعني أن السلطة تابعة للواقع الاجتماعي التاريخي ونتيجة له. وبما أنها كذلك فهي موجودة منذ وجود المجتمع وفي أي شكل كان. إلا أن تلمُّس وجودها ولحظ هذا الوجود من منظور اجتماعي يعود، بتخمين الباحث، إلى «إيفنز بريتشارد» و«فورتيس» اللذين يعتبران أن الأنظمة السياسية المتطورة لا تقوم إلاّ في المجتمعات المتطورة زراعياً وحرفياً ومتعددة التركيب إثنياً واجتماعياً. ويعتبر الباحث أن المجتمع المتعدد إثنياً واجتماعياً مرتبط ارتباطاً عضوياً بالتطور الزراعي الحرفي، أي تعقد المجتمع وتركيبه وتعدد المجتمع وتركيبه. فالسبب هو نتيجة في الوقت ذاته وهذا هو المقصود بالارتباط العضوي بين الاقتصادي والسياسي (ب، ٧، ٨). ويخلص إلى القول إن مؤسسات الدولة المتطورة تتواجد في المجتمعات ذات الكثافة السكانية العالية والتنظيمات الطبقية المعقدة.

١ ـ ثلاثة نماذج:

يحدد الباحث اختلاف السلطة كمفهوم وممارسة باختلاف تركيبة المجتمع وذلك على ثلاث مستويات:

ـ إذا كان المجتمع متعدداً إثنياً وطبقياً ودينياً، فالقسر والقوة هما أداة السلطة فيه.

ـ إذا كان المجتمع موحَّداً إثنياً وطبقياً ودينياً، فالوازع الخلقي هو الأداة المساعِدة للضابط الاجتماعي أي السلطة الاجتماعية النابعة من شخصية الجماعة.

ـ إلى جانب هذين النموذجين يوجد نموذج ثالث من الأنظمة السياسية المبسطة اللاهرمية، ولكنها المجزّأة إلى فئات متوازنة القوة في موقع التقابل: «التضاد المتوازن» (ب، ٩). والسلطة فيها تقوم على الإجماع والأعراف بما أن

التوازن في القوة موجود. وهذه الأنظمة السياسية المبسّطة موجودة في المجتمعات الرعوية والزراعية البسيطة وهي غالباً غير كثيفة السكان وخالية من التنظيمات الطبقية البارزة (ب، ٩).

إلا أن الباحث يعتمد النموذجين الأولين للدلالة على أن الأنظمة السياسية تتقاسمها، وإن بشكل مثالي؛ فهي تجمع بين عناصر مختلفة من هذا النموذج أو ذاك. وينتهي الباحث إلى القول في هذا الخصوص إن النموذج الأول «قريب إلى مفهوم السلطة في الدولة والثاني إلى مفهومها لدى القبائل» (ب، ٩).

٢ ـ السلطة والسلطان، القبيلة والدولة:

الأنظمة السياسية متنوعة بتنوع البنية الاجتماعية، وبالتالي تتنوع مفاهيم السلطة بتنوع الأنظمة السياسية، وهذا يعني أن البنية الاجتماعية هي أساس النظام السياسي، والنظام السياسي وطبيعة تركيبه هو الذي يصوغ مفهوم السلطة وكيفية ممارسة هذه السلطة. لذلك يستنتج الباحث أن السلطة التي تمارسها الدولة لا تتطابق ـ أي تختلف ـ مع السلطة التي تمارسها القبائل (ب، ١٠)، إذ إن هذه الأخيرة تتخذ منحى خاصاً يؤدي في الأخير إلى تمركز السلطة في يد الحاكم[٤]، وتقوية السلطان القبلي باستخدام «الحق القانوني»، أي الدولة في خدمة القبيلة (أ، ١٨).

على هذا الاختلاف يقيم الباحث فاصلاً بين السلطة بمعناها الاجتماعي الشامل، أي الضبط أو العقل، وبين معناها التنظيمي المحدد في الدولة. هي السلطة غير القسرية «لا أحد يأمر والكل يطيعون»، حسب «لابيير»[٥] التي تسود

---

(٤) يعتمد الباحث على مقولات الدولة حسب المفهوم الغربي: القانون العقلاني والقواعد العامة للتنظيم البيروقراطي وغيرها.. كما جاءت في أبحاث ماكس فيبر. أنظر في هذا الخصوص للباحث: القبيلة والدولة في البحرين، ص ١٨.

(٥) جان وليام لابيير، السلطة السياسية، ترجمة الياس الياس، منشورات عويدات، سلسلة زدني علماً، الطبعة الثانية، ١٩٧٨، بيروت، ص ٩.

في المجتمعات القرابية الضيقة والتي يسميها الباحث هنا بالمجتمعات الموحدة إثنياً ودينياً وطبقياً، مقابل السلطة القسرية التي تسود في المجتمعات المركبة «والمتعددة إثنياً وطبقياً ودينياً»(ب، ٨)، والتي تمارسها مؤسسات الدولة وأجهزتها القسرية. ولا يختلف هذا التقسم عنه عند «بيار كلاستر»[٦] الذي يفرّق بين المجتمعات التي تمارس السلطة القسرية والمجتمعات التي تمارس السلطة غير القسرية عن وعي منها بهذه الممارسة والنضال للإبقاء على هذا النموذج من السلطة الذي أطلق عليه «كلاستر» اسم المجتمعات ضد الدولة.

والسؤال هو: إلى أي مدى تبقى القبيلة العربية في مرحلة السلطة غير القسرية أي سلطة الضابط الاجتماعي المدعوم بالوازع الأخلاقي لتنتقل إلى ممارسة السلطة القسرية؟

نبقى الآن في حدود العرض لآراء الباحث في هذا الموضوع، ونترك الجواب على هذا التساؤل إلى القسم الأخير من هذه الدراسة.

يتابع الباحث النظر في مفهوم السلطة واختلافه بين التنظيمات القبلية والدولة. فهو مفهوم اجتماعي شامل في التنظيمات القبلية لا يفرق بين السلطة والسلطان، بين النفوذ والقوة وبين القسر والهيمنة، إذ إن كل هذه التعابير تنطوي تحت عنوان أساسي هو: «التنظيم والأعراف» (ب، ١٠). بينما في الدولة، وبوجود المؤسسات يتفرع هذا المفهوم إلى عدة مفاهيم فرعية كل منها يحمل معنى خاصاً به: فمفهوم السلطة «الرسمي» يختلف عن مفهوم السلطان «الشعبي» أو الزعامة التي تتوافق أو لا تتوافق مع ممارسة السلطة. وكم من ممارس للسلطة لا يتمتع بالسلطان. أما مفهوم «القوة» فهو مستمد من شرعية استعمال القسر الجسدي، وهي أداة السلطة الرسمية. و «القسر» هو التحكم بالناس دون حق شرعي، وهو الهيمنة التي يمارسها «قبضايات الأحياء» أو «الزلم» في لبنان (الشبّيحة) والفتوة في مصر، و «الفداوية» في الخليج العربي (ب، ١١؛ أ، ٨١ - ٨٢). وهي مستمدة من السلطان أي عن طريق القاعدة الشعبية. ومفهوم النفوذ

---

(٦) Pierre Claster, la société contre létat, éd. de Minuit, 1974, Paris, 186 p.

يعني القدرة الشخصية في التأثير على آراء الآخرين إن كانوا ذوي سلطة أو سلطان.

وعليه، فإن مفهوم السلطة لدى القبائل يتأسس على أمرين اثنين هما: التنظيم الاجتماعي للقبائل والأعراف المتّبعة (ب، ١٢).

٣ ـ القبيلة والرتبة الاجتماعية:

يبدأ الباحث أولاً بالتأكيد على أن ثنائية بدو/حضر هي ثنائية اقتصادية تقوم على أساس طرق العيش والاستقرار السكني ولا تقوم على أساس التنظيم الاجتماعي (ب، ١٣). إلا أن التنظيم القبلي الذي يتمظهر بتقسيمات شتى متفرعة عن القبيلة مثل: العشيرة، الفصيلة، البطن، الفخذ، الحمولة، العمارة، الرهط وغيرها يشير إلى مستويات مختلفة من التنظيم الاجتماعي التي لا تدل على طرق العيش والكسب. وهذا يعني أن التنظيم الاجتماعي للقبيلة شامل للبدو والحضر، ولا يجوز حصر التنظيم القبلي بالبدو دون الحضر. فالبداوة والتحضر يتمايزان على المستوى الاقتصادي، والتنظيم القبلي يجمع بينهما على المستوى السوسيوسياسي. وهذا التصنيف يخضع لبعض الشذوذ باختلاف المجتمعات، إذ يمكن لبعضها أن يتشابه على المستوى الاقتصادي (طرق العيش والكسب) ويختلف من حيث التنظيم الاجتماعي (ب، ١٤ ـ ١٥).

لذلك فالمجتمع المؤسَّس على القبيلة يتمتع بمرتبة اجتماعية هي نتيجة علاقاته الداخلية بين مختلف العشائر المنضوية تحت لواء القبيلة. وتمثل كل عشيرة منها أداة تنظيمية بقدر ما تتناسق وتتناغم وبقدر ما تعلي من شأن القبيلة بالنسبة إلى القبائل الأخرى، والعكس صحيح، أي بقدر ما تتناقض مصالح هذه العشائر وتتقاطع بقدر ما تقلل من شأن القبيلة تجاه القبائل الأخرى. لذلك فالانتماء العلني إلى قبيلة ما أو الادعاء بالانتماء إلى قبيلة ما يحدّد المنزلة الاجتماعية لها، بالنسبة للقبائل الأخرى والعكس صحيح أيضاً.

وبما أن القبائل مراتب اجتماعية، فهي تتدرّج من الأعلى إلى الأدنى. وعليه، فقد صنف الباحث مراتب القبائل العربية بثلاث، وجعل المستوى الاقتصادي

أساساً للتصنيف: حيازة الإبل والاعتماد عليها في العيش تميز المرتبة الأولى التي تشغلها قبائل أصلية تعرف حسبها ونسبها ومنها القبائل الحاكمة في الخليج والجزيرة العربية (ب، ١٧؛ أ، ٤٠ ـ ٥٦). والتي تأتي في المرتبة الثانية تعتمد في عيشها على رعي الأغنام والمتواجدة على ضفاف نهري دجلة والفرات وهي القبائل «المحكومة». ويستعمل الباحث دلالة الاسم ليؤكد مقولة علو المرتبة الاجتماعية ـ الاقتصادية ليصل إلى المرتبة السياسية، وذلك بقوله إن القبائل ذات المرتبة الاجتماعية الأعلى تتسمى بأسماء مأخوذة من الظواهر الطبيعية أو الرعوية مثل: صخر وعمارات ومطير وعنزة والسباع وغيرها، بينما التي تتمتع بمرتبة اجتماعية أدنى تتسمى بصفات تدل على الجود والصلح والملك والحكمة لأن أسماء الفئة الأولى (الحكام) لأعدائهم بينما أسماء الفئة الثانية (المحكومين) لهم. أما الفئة الثالثة الوضيعة في سلم التراتب الطبقي فهي الجماعات التي تعيش على تربية المواشي والحرف اليدوية.

في هذا التصنيف، كما يقرّ الباحث، اعتماد على «الاقتصادي» كأساس له، لا على التسلسل الدموي والأصول العريقة (السياسي)، وبالتالي فإن «السياسي» هو انعكاس للاقتصادي وللمنزلة الاجتماعية. ويخلص إلى القول إن رفعة منزلة المرء اجتماعياً الناتجة عن رفعة مستواه الاقتصادي هي التي توجهه نحو تعميق جذور أجداده سلالياً (السياسي) أو نحو اختراع هذه الجذور (ب، ١٩) وهذا الغنى، وهذه المنزلة الاجتماعية الرفيعة ناتجان عن تربية الإبل التي تتطلب مساحات شاسعة من الأرض مما ساعد على سعة الانتشار وبالتالي القوة. أما القبائل الأدنى، فعدم قدرة الأغنام على الانتشار جعلها تكتفي بمساحات ضيقة انعكست ضعفاً على أصحابها وتبعية «للقبائل» الأصلية (ب، ٢٠).

٤ ـ القبيلة والسلطة السياسية:

ليس للقبيلة وللانتماء القبلي عند العرب أي مضمون تنظيمي (سياسي) بل هو رمز من رموز الانتماء الاجتماعي (الاقتصادي بالأساس). وهذا يعني أنه لا يوجد تنظيم سياسي ـ إداري يجمع بين فروعها المتعددة في هيكلية واحدة. ولذلك تعرف القبائل العربية بأسماء شيوخها وأمرائها (مؤسسيها) ولا تعرف بأسماء ملوكها

لأن المُلك يدل على مركزية السلطة وهرميتها وهو نظام الحكم في الدول بينما السلطة في القبيلة تقوم على العصبية التي هي الالتحام بالنسب (القرابة)، ولذلك فرأس القبيلة هو الجد المشترك الذي «يتمشيخ» عليها أو باسمه يمارس الحفيد مشيخته إلى أن تنقلب هذه «المشيخة» (الرئاسة) إلى الملك بانحلال العصبية القائمة على رابطة النسب وحلول عناصر أخرى محلها تكون الأساس لبناء الدولة (ب، ٢٢).

وللاجابة على تساؤل كيفية مواجهة القبيلة لحدث ما أو القيام بعمل جماعي عام يقرر الباحث أن القبيلة نادراً ما تواجه حدثاً ما باتحاد جميع فصائلها، كما أنها نادراً ما تتواجد للقيام بعمل ما حتى في حالة الحرب أو الغزو (ب، ٢٢). وإذا حصل تكون بعض الفصائل أو العشائر قد اتحدت لمواجهة هذا الحدث أو للقيام بعمل هام. وهذا ينقلنا مع الباحث إلى التأمل في تنظيم الفروع القبلية وبالتحديد العشائر والفصائل.

إذا كانت القبيلة رمز المنزلة الاجتماعية، فإن العشيرة هي الأداة التنظيمية للقبائل، وهي الوحدة الاجتماعية (المتحد الاجتماعي) التي تتصف بالتماسك الاجتماعي ووحدة العيش والمصير، وضمنها يتم الزواج الداخلي وتُبنى شبكة العلاقات وتظهر أنماط السلوك بين أفرادها على أساس من رابطة القرابة النَّسَبية فهنا تكتمل دورة العلاقات الاجتماعية ـ السياسية لذلك فلا تعترف بسلطة أحد عليها(٧). فهي صاحبة السيادة، تماماً كالدولة، لذلك فهي مناهضة لها (ب، ٢٣).

العشيرة جزء من كل، وهي مثل أي جزء آخر تتفرع عن القبيلة، وكلما قرب الفرع من الأصل، كلما ارتفعت منزلة التفرع وكلما انخفضت. إلا أن مقومات التفرع ومعطياته تبقى اقتصادية واجتماعية المضمون والمحتوى، وليست سلالية وإن عُبر عن هذا التفرع بالتسلسل النَّسَبي ـ القرابي.

(٧) لم تستطع قبيلة الدواسر التكيف مع متطلبات الدولة في البحرين فآثرت الهجرة. انظر: القبيلة والدولة... ص ص ١٤٩ ـ ١٥٥.

وإذا كانت مقومات التفرع العشائري اقتصادية، فهي تقوم على تنظيم سلالي (قرابي). فمن يتفرع تربطه القرابة المباشرة «إما عن طريق الإنجاب والانتماء الأبوي أو عن طريق التزاوج» (ب، ٢٧). وفي هذه القرابة وفي تماسكها تكمن سلطة العشيرة وقوتها[٨]. والعشيرة تشكل وحدة اجتماعية ـ اقتصادية إن على مستوى حق المرعى وتوزيع المغانم والتعاضد اقتصادياً، أو اتخاذ القرارات الهامة في ما يتعلق بعمليات الزواج والثأر ودفع الدية وغيرها من الممارسات والأعراف القبلية اجتماعياً.

تقوم سلطة العشائر على التحكم بحق المرعى، أي إنها تضمن لكل فرد فيها حق الرعي. أما بالنسبة لعملية اتخاذ القرارات فهي تتم بالإجماع لأن العشيرة لا تملك تنظيماً هرمياً. ويعني الاجماع هنا الوصول إلى القرار عن طريق التداول والتشاور لإخفاء المعارضة وإن كان عن طريق القسر المبطن (ب، ٣٣؛ أ، ٦٠). لذلك فعملية الاجماع تتأمّن من خلال عدد قليل يمثل أصحاب الشأن ضمن العشيرة الواحدة ـ وفي دار شيخها أو أميرها ـ إذ إن العدد الكثير يُبعد الإجماع (أ، ٦٠).

وإذا كان الإجماع على الأعراف والتقاليد وتطبيقها يضبط علاقة العشيرة في الداخل، فإن الائتلاف والتحالف يضبطان علاقاتها بالخارج، ويتم تصنيفها على أنها إما علاقة الندّ بالندّ أو علاقة السيد بالتابع. وفي الحالتين يختلف مبدأ التحالف مع اختلاف مستوى التعامل: فإذا كانت العشيرة المقابلة في موقع المساواة معها، فإن التوازن يحكم هذه العلاقة: «التوازن المضاد» (ب، ٣٧) أو التوازن في موقع التقابل. والائتلاف يكون بمثابة عهد بين الطرفين. العلاقة محكومة، إذن، في حالة التوازن المضاد بموقع العشيرتين في خط النسب السلالي، وعلاقة العهد محكومة بالمصالح التي تربط العشائر بعضها مع بعض. ويحدّد هذه العلاقات جميعاً، قرب أو بُعد العشائر عن الخط السلالي، قولة العرب المشهورة: «أنا وأخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب». وإن كان هذا التنظيم

(٨) لأهمية الزواج الداخلي والتسلسل النسبي انظر: القبيلة والدولة... ص ص ٣٦٢ ـ ٣٦٦.

يُنقض أحياناً، فذلك لمصالح آنية ترى بعض العشائر أنها ملزمة بتنفيذها وهو ما يعبر عنه عادة بلفظة «أخماس» (ب، ٣٨، ٣٩). والزواج المتبادل بين شيوخ القبائل هو الرمز السياسي للائتلاف والاتحاد ولا يتخطى ذلك إلى أفرادها لأن النساء تبقى في العشيرة بالزواج لتزيد من لُحمتها وتماسكها (ب، ٤٠).

وتتغير هذه العلاقات إذا كان التحالف بين سيد وتابع، ويستبدل مبدأ التوازن المضاد بمبدأ التبعية والولاء ينعكس علاقات غير متكافئة بين الجهتين إن لجهة الزواج حيث يتم بين رجال العشيرة القوية ونساء العشيرة الأضعف ولا يُعكس. فيسقط، بذلك، عنصر التبادل في الزواج الذي يشير إلى التساوي في سلم التراتب الاجتماعي عند العرب (ب، ٤١).

ويتم الأمر نفسه في حالة الغزو أو الحرب، فإن غزو العشيرة المتكافئة في المنزلة الاجتماعية تتعرض للنهب والسلب ولا تتعرض نساؤها للسبي ولا أرضها للاحتلال. بينما كل شيء مباح إذا كانت العشيرة ضعيفة حتى احتلال الأرض. . .

تمارس العشيرة سلطتها بالأعراف القبلية التي تشكل مسالك الحياة برمتها. وتتمثل هذه السلطة بالمجالس القبلية والمحاكم الدينية. ويناط بهذه الأخيرة البت الشرعي بالقضايا الشخصية على أن يتم تنفيذها قسراً بواسطة أجهزة القبيلة ولمصلحتها، وتكون بذلك المحاكم الدينية في خدمة استراتيجية القبيلة وتسير في ركابها [٩]. وهذه الأعراف تحظى بالإجماع مثلها مثل الشرع الديني وبذلك فهي تشبهه (ب، ٤٣) وقد تصبح شرعاً دينياً (ب، ٤٤). إلا أنها تختلف عن الشرع وتقف ضده لأنها تميز بين المؤمنين حسب انتمائهم القبلي وموقعهم العشيري في القبيلة الواحدة، بينما الدين يساوي بين المؤمنين.

تحظى الأعراف بشيء من التقديس لأنها موروثة عن الأجداد وصلة الوصل بهم، فالكل للفرد والفرد للكل، ومن يخرج عنها يخرج من القبيلة طرداً.

لذلك فالسلطة في العرف القبلي مستمدة من نهج العشيرة ومعبرة عن ذاتها،

(٩) لأهمية المجالس القبلية والمحاكم الدينية، انظر: المصدر السابق، ص ص ٥٩ - ١٢٩.

ليست بحاجة لبرهان أو تبرير، وتعبر عن مصلحة العشيرة التي هي فوق أية مصلحة، ولأنها كذلك فهي تلغي كل ما يتعارض معها من تمثيل شعبي إلى قضاء إلى غيره.

ثانياً: السلطة والتغيرات السوسيوسياسية في المجتمع القبلي:

يعالج د. فؤاد اسحق الخوري هذه المسألة من خلال دراسته الميدانية لدولة البحرين، وذلك لمعرفة التفاعل بين القبيلة كتنظيم اجتماعي يتناول شتى مجالات الحياة وبين الدولة كإدارة ومؤسسات شرعية يتساوى الجميع فيها أمام القانون، ولمعرفة حدود هذا التفاعل بين تنظيم اجتماعي منبثق من قلب المجتمع القبلي وتنظيم اجتماعي ـ سياسي غربيّ المصدر يطرح نفسه كبديل عما هو موجود في الداخل.

يرسم لنا الباحث الخريطة الديموغرافية لسكان البحرين الذين هم مجموعات متنوعة من القبائل والفلاحين وسكان المدن ومستقلة عن بعضها بعضاً بأعرافها وتنظيماتها ومصادر عيشها (أ، ٩). القبائل مسلمون سنّة ينصوون تحت لواء التنظيم القبلي، والفلاحون مسلمون من الشيعة تربطهم بالقبائل علاقة تبعية اقتصادية (زراعة النخيل؛ أ، ٦١ ـ ٦٦). ويتزاوجون في ما بينهم وينتظمون في جماعات ومؤسسات دينية تستمد شرعيتها من التاريخ الديني ـ الاجتماعي، ويعتبرون أنفسهم عرباً أصفياء ولهم إيديولوجيتهم الخاصة بأحقيتهم في حكم البحرين (أ، ٤٨ ـ ٤٩). ويطلقون على أنفسهم اسم «بحرانيين» ليتميزوا عن السنّة «البحرينيين». والتميز لا يظهر على مستوى الطائفة فحسب، بل يظهر أيضاً على مستوى القرية ذات الطابع الاجتماعي المميز ببروز الانتماء العائلي وبالنسبة العالية من الزواج الداخلي، وبالارتباط الاقتصادي بالمدينة وبالاستقلال الاجتماعي عنها (أ ، ١١). وكذلك الحال في المدن: التجانس في السكن واضح إن على مستوى الطائفة أو العنصر أو الحرفة. هنا ساهمت الطائفة في ذوبان عنصر في عنصر آخر وحافظت أيضاً على العنصر في وجه العنصر الآخر: السنّة من أصل إيراني (فارسي) استعربوا بالكامل والشيعة من الأصل نفسه لم يفعلوا ذلك. ويعني

ذلك كله أن مجتمع البحرين مؤلف من قبائل من السنّة وفلاحين من الشيعة ومن مدينيين من سنّة وشيعة ومن أصول عربية وفارسية.

كل هذا التنوع في المجتمع البحريني سيواجه التغيرات الناتجة عن استحداث البيروقراطية في بداية العشرينات التي «بدلت التحالفات القبلية وأعطت الحكم وسائل جديدة للتدخل السياسي، فاستحدثت نظاماً هرمياً للسلطة الأمر الذي عزز، ولم يضعف سلطان العائلة الحاكمة ونفوذها» (أ، ١٣).

أ ـ تغير نظام السلطة:

بدأت البحرين بتنظيمها القبلي وسيادة آل خليفة فيها على قدر ما تقتضيه الأعراف فيما بين القبائل، وما تفرضه القدرة الشخصية (أ، ٦٠) ومن ثم الوراثة (أ، ٧٢) حيث تقضي مصلحة بريطانيا بذلك لِما فيها (أي في الوراثة) من استقرار سياسي يساعد على تنشيط التجارة وانتاج اللؤلؤ (أ، ١٧، ٥٤ ـ ٥٦). وقبل الاصلاحات الإدارية كان الحكم يقوم على دعامتين أساسيتين: المجالس القبلية والمحاكم الدينية؛ الأولى سيطرت على موارد البلاد الاقتصادية وحولتها لمصلحة القبيلة، كما حولت الذين لا ينضوون تحت لواء تنظيمها من سكان الحضر (المدن) إلى الوظائف والمهن التي لا ترتبط مباشرة بالدولة (أ، ١٠٤)، والثانية أخذت على عاتقها تطبيق الأحوال الشخصية حسب ما تقتضي الشريعة ولكن ضمن مصلحة القبيلة التي يقع على عاتقها تنفيذ الأحكام بالقوة (أ، ١٢٦). بخلاف الشيعة الذين كانوا ينفذون الأحكام الشرعية بالاقتناع والتراضي مما أدى إلى بروز قادة دينيين وسياسيين في الوقت نفسه (أ، ١٢٧).

السلطة في المجتمع القبلي كانت تقوم، إذن، على نشاط المجالس القبلية والمحاكم الدينية: «التنظيم القبلي». والتغيرات التي حصلت على المستوى الاداري والتنظيم البيروقراطي ساهمت في تمركز السلطة في يد الحكم وتقوية السلطان القبلي واشتداد نفوذه بالقانون بدل القسر الجسدي: «الحكم القبلي» (أ، ٣٥٨). فتغيرت علاقات العائلة الحاكمة (القبيلة)، نتيجة لذلك، بالقبائل الحليفة وحل الجيش والشرطة والبوليس محل ما كان يمكن للقبائل أن تقدمه من

مساعدة في هذا المجال، كما خفّت العلاقات الزواجية الموظَّفة للحفاظ على الاستراتيجية السياسية للقبيلة الحاكمة (أ، ٣٦٤).

إذا كانت الدولة أعادت انتاج السلطة لدى القبيلة الحاكمة، فما كان موقعها تجاه بقية الفئات في المجتمع البحريني؟

يحدد الباحث نظرة كل فريق إلى هذه الاصلاحات من زاوية مصلحته الاقتصادية وتنظيمه الاجتماعي: القبائل حاربت الاصلاحات لأنها تحد من نشاطها ومن حريتها الاقتصادية، أما الشيعة الريفيون والمدينيون، وكذلك السنّة المدينيون، فقد اعتبروا أن هذه الاصلاحات تعبر عن مصالحهم وتخدم توجهاتهم فعملوا على إنجاحها. ولكن هذه المواقف لم تكن ثابتة دائماً إنما تتغير حسب الظروف المستجدة. إلا أن الشيعة بقوا على موقفهم المؤيد للتنظيم لِما كانوا يعانون من العرف القبلي وغياب القانون الموحد.

وعى البريطانيون تماماً تناقضات المجتمع البحريني، وحاولوا من خلالها التأثير فيه. فبدأوا بتنفيذ الاصلاحات بإنشاء المؤسسات والتنظيمات المدنية التي تلحظ مختلف القوى الاجتماعية في البحرين، حتى الجاليات الأجنبية. ودخل القضاء الشيعي في صلب الدولة. كل هذه التنظيمات مناقضة للتنظيم الاجتماعي للقبيلة ولسلطة حاكم آل خليفة الذي عبّر عن رفض القبيلة للدولة (أ، ١٤٢). فواجهه البريطانيون باستغلال الاختلاف الطائفي وتقسيم القبيلة بإغراءات السلطة (أ، ١٤٤)، حتى وصل الأمر إلى مطالبة الشيعة بالحماية البريطانية، وتفجُّر العنف الطائفي، إلى أن قبلت القبيلة بالحكم المدني وذلك بالتوفيق بين الأعراف القبلية والقانون (أ، ١٥٣ ـ ١٥٤).

يشير الباحث إلى أن القبول بالتنظيمات الجديدة يقتضي تغيير الأسس السياسية والاقتصادية للمجتمع القبلي، مما يعني إعادة تنظيم الموارد الاقتصادية والخدمات العامة لتتلاءم مع الوضع الجديد. فتم إلغاء المقاطعات والإمارات، ونُظمت الإدراة في مناصب متدرجة ومتخصصة. بالنسبة للأمر الأول حافظت الإصلاحات على ممتلكات آل خليفة ومنعت خروجها منها بالبيع، كما لحظت

ممتلكات للدولة تم توزيعها فيما بعد إلى أبناء العائلة الحاكمة. وبقيت الملكيات الكبيرة في أعلى هرم السلطة. وبذلك كله أعيد تنظيم العلاقات داخل العائلة الحاكمة بما يحفظ تماسكها تجاه ما تفرضه التغيرات الجديدة (أ، ١٦٠ ـ ١٦٨).

يعتبر الباحث أن نظام الحكم القبلي يحافظ على استمراريته بالتبدل والتغير حسب مقتضى الأحوال وتقلب الظروف. مقابل «المجتمع التعددي» الذي يواجه، فهو فريق سياسي «كتبت له الغلبة في الحكم ليس إلا» (أ، ٣٥٨). ولأنه كذلك استقطب المجموعات القبلية الأخرى بغية استلام مقاليد الأمور في الدولة الجديدة للحفاظ على ما لا يمكن للقبيلة كتنظيم أن تتنازل عنه. فاستولت، لذلك، على الإدارات الحكومية التي لها صفة العدل والأمن وتركت المراكز التقنية والفنية للمدينيين. وتكيفت مع التنظيمات الجديدة ومع ما تتطلبه الدولة مما أدى إلى اكتسابها خصائص جديدة لم تكن متبلورة من قبل: تماسك القبيلة من الداخل تجاه الخارج، تطبيق مبدأ الأنساب والتناسب في توزيع المخصصات المالية والمناصب، استبدال التحالف مع القبائل لفرض الأمن والنظام بمؤسسات الدولة، الرقابة الجماعية القبلية على الفرد، التمسك بشرعية الحكم القائمة على الأعراف والتقاليد بدل التمثيل الشعبي والقانون الموحد (أ، ٣٦٠)، أي باختصار التكيف مع الدولة ومن ثم تفصيلها على مقاس القبيلة.

كان لهذه الخصائص جميعاً وظيفة أساسية عملت على تماسك القبيلة بتماسك عشائرها و«عائلاتها» على قدر قربها من مركز السلطة حيث يكون التماسك على أشده ومن ثم تبدأ بالتراضي كلما تمّ الابتعاد عن هذا المركز. ويتعزّز هذا التماسك بالحفاظ على ملكية الأرض وتشكيل المحكمة العائلية ومسائل الزواج والعلاقات الاجتمعاية الأخرى التي تحافظ على التراتب داخل القبيلة الواحدة وبينها وبين القبائل الأخرى: عزلة تجاه القبائل الأدنى مرتبة وتحالف مع القبائل من المرتبة نفسها اجتماعياً وسياسياً وإن كانت خارج الحدود.

العزلة تجاه الخارج ساهمت في تغيير توجهات هذا الخارج إن كان بالنسبة لعناصره المتشكل منها أو بالنسبة لعلاقة هذا الخارج مع القبيلة الحاكمة

والمجموعات القبلية الموالية لها. وقد أدى هذا التغير إلى: زيادة انغلاق المجتمع القبلي على نفسه اجتماعياً وسياسياً، ذوبان بعض المجموعات القبلية في المجتمع المديني، بروز قطاع جديد وحدود جديدة للتفاعل الاجتماعي والسياسي من سنة المدن تمثل بالتحركات العمالية والمؤسسات شبه السياسية كالجمعيات والنوادي؛ ومن شيعة تمثل بتعزيز الشعارات الدينية المتجسدة بإنشاء المآتم وانتشارها (أ، ٣٦٥).

لم يكن تأثير وجود الدولة واحداً في المجموعات القبلية. فبالإضافة إلى مساهمتها في تعزيز سلطة «العائلة الحاكمة»، فإنها ساهمت في إضعاف العرف القبلي والمجالس القبلية بحلول قوانين الدولة الموحّدة محلها. لذلك كان لهذه القوانين التأثير المعاكس على المجموعات القبلية الأخرى غير العائلة الحاكمة. ويُبرز الباحث علاقات الزواج وتوجهاتها كمؤشر لهذا التأثير حيث خفّت نسبة الزواج الداخلي بين أبناء العشيرة الواحدة أو القبيلة الواحدة وخصوصاً بالنسبة للإناث. وهذا يعني الانفتاح الذي هو بطبيعته ضد التنظيم الاجتماعي القبلي (أ، ٣٦٦).

لم تقف الدولة عند حدود إضعاف السلطة القبلية المتمثلة بالمجالس والأعراف بل تعدتها إلى ولوج حدود أخرى طائفية فعزّزت السلطات الطائفية - المذهبية. فكثرت المآتم الدينية وتكثفت المواكب «العربية» و«الفارسية» و«العائلية»، كما برز عند السنّة الاهتمام بالمذاهب فكان منهم المالكية، وهم الفئات القبلية، والشافعية وهم الهولة من أصل إيراني، والحنابلة وهم سكان المدينة. وهذا التقسيم ما كان ليتم لولا الاهتمام البريطاني الذي ظهر أيضاً في الانتخابات البلدية.

٢ - التحولات الاقتصادية - الاجتماعية:

التغير السياسي على مستوى السلطة في البحرين لا بد أن يرافقه تحول مماثل على المستويين الاقتصادي والاجتماعي. وكان هذا التغيُّر ساطع البروز كنتيجة لاكتشاف النفط وتصنيعه، الذي عمل على تبديل الأسس الاجتماعية للسلطة

وتغيير متطلبات النفوذ، مما أدى إلى بروز صيغ سياسية جديدة وشبه سياسية مطالبها عمالية وتحديثية وقومية. فزاد ذلك من تشابك التيارات المتواجدة في البحرين وتعارضها. ولكنها تنضوي في الأخير تحت لواءين اثنين: التقليد والحداثة. ولكن هذه الثنائية لا تنفي التناقضات الموجودة داخل كل فريق:

على مستوى التنظيمات كانت الأندية الرياضية والثقافية والجمعيات الخيرية والأحزاب العقائدية في الفريق الأول؛ والمآتم وممارسو الأعراف القبلية والحلقات الدينية في الفريق الثاني.

على المستوى المهني والوظيفي انتظم الطلاب والموظفون والفنيون في الفريق الأول؛ وأرباب العمل والحرفيون والتجار في الفريق الثاني.

على مستوى الانتماء الطائفي يميل السنّة من الفريق الأول إلى تأييد القومية العربية والشيعة إلى تأييد الحركات اليسارية؛ ويؤيد السنّة من الفريق الثاني الحكم القبلي وشرعيته ويقفون ضد القومية العربية ويعارض الشيعة الحكم القبلي وشرعيته والحركات اليسارية والقومية العربية.

تبقى هذه التقسيمات جميعاً خارج إطار العائلة الحاكمة التي تعمل باستمرار على استمالة هذا الفريق أو ذاك مما يتلاءم مع نظام الحكم الذي تمارسه وهي تعي تماماً الخطر الذي يهدد هذا النظام وشرعيته إذا تم التقارب والتحالف بين هذه الفئات. لذلك يعمل الحكم على فرفطة هذا التحالف من الداخل كلما لاحت بوادره بالظهور بدل مواجهته (المماطلة، الاتفاقات الجانبية)، لأنه يعلم أن التحالف القائم على السلبيات لا يعمر طويلاً أمام تماسك القبيلة (أ، ٣٦٩).

بالإضافة إلى ذلك، ساهمت العائلة الحاكمة، بانتمائها القبلي، في إيجاد تيار ليبرالي يدعم توجهها وإيديولوجيتها مقابل التيارات الجديدة التي تدعم الحقوق العمالية والقومية والوحدة العربية. فلبست الثنائية هنا، وفي أعلى موقع لها كبوس الدفاع عن الحقوق المكتسبة والمصالح السياسية للعائلة الحاكمة مقابل لباس الدعوة إلى القومية والوحدة العربية. ولَعب «التفاعل القبلي الرمزي» دوره في هذا التصنيف فانضوى تحت لواء «القبلي» كل ذي أصول قبلية ولو كان من سكان

المدن مقابل «الخضيري» الذي ينتمي إلى أصول فلاحية ـ مدينية. ويمكن لهذه الثنائية، وعلى مستويات أدنى أن تظهر بعناوين مختلفة: سنّة/ شيعة، عرب/ فرس، موظفون/ تجار الخ...

ولكن هذه الثنائية مهما تعددت أسماؤها لا تصل إلى مرحلة المواجهة الحاسمة إلا بالتنظيم المتماسك مقابل التنظيم المتماسك، أي التمثيل الشعبي مقابل التنظيم القبلي: معارضة/ حكم. والمعارضة لا بد لها من تنظيم قواها على أسس واضحة فاتخذت من الجمعيات الثقافية والنوادي الرياضية والمآتم الدينية ومواكبها منابر للمطالبة بتأسيس النقابات والاتحادات العمالية وتوحيد القانون وحقوق المرأة في العمل والتعليم وإلغاء المخصصات الرسمية للعائلة الحاكمة واستيعاب العمال العرب وغيرها.

يعي الحكم القبلي مضامين هذه القضايا وما يمكن أن تؤدي إليه في حال تنفيذها. إنها تصب أخيراً في خانة النضال ضد الحكم القبلي وبالتالي ضد العائلة الحاكمة. ولذلك كانت المواجهة «معرفية» في الدرجة الأولى، أي الإحاطة بجميع شؤون السكان مهما صغرت، حتى المعرفة الشخصية بكل أبعادها للنافذين منهم وتوظيف هذه المعرفة لخدمة استراتيجية القبيلة (العائلة الحاكمة) وتقريب الناس منها باستعمال مختلف الأساليب، ومدّ الجسور إلى مختلف الفئات السكانية. فأمنوا بهذه الوسائل الدعم الكافي للسلطة والتغذية الكاملة للحكم ولتقويته (أ، ٣٧٤).

التمثيل الشعبي ضرورة سياسية يفرضها اتساع المجتمع وتعدد فئاته وتعقيد تركيبه ولكنه بالوقت نفسه متعارض مع الحكم القبلي الذي يبغي الإجماع الشعبي عن طريق مد الجسور معه بتوزيع الأدوار. والتمثيل الشعبي يفرض مواجهةً من نوع آخر تتمثل فيه القوى الاقتصادية والاجتماعية المختلفة التي يمكن أن تأتلف لإسقاط الحكم. وهذا ما أدى إلى حل المجلس التمثيلي الذي بدأ يتعاطى الأمور السياسية عن طريق الكتل النيابية بدل شيوخ آل خليفة (أ، ٣٧٥).

يسعى الحكم القبلي ـ كفئة سياسية قُدِّر لها أن تحكم الفئات الأخرى ـ إلى تقوية موقعه بتماسكه الداخلي وإضعاف الآخرين. لذلك فالوحدة ضد استراتيجيّة

الحكم القبلي، والتنسيق السياسي (الاستتباع) هو بديل الوحدة السياسية (أ، ٣٧٥).

ويخلص الباحث إلى القول إن القبيلة كتنظيم اجتماعي، والحكم القبلي كفئة سياسية تحكم فئات أخرى، لا يمكن لها أن تتبنى مشاريع إنمائية طويلة المدى لِما تتطلبه من يدٍ عاملة كبيرة ومستقرة ولا يتم لها هذا الاستقرار إلا بموجب ضمانات قومية بعيدة المدى تخلق بدورها قطاعاً عمالياً كبيراً تزيد قدرته على المطالبة. فكيف يكون مصير الحكم القبلي وتنظيماته إذا ارتبطت هذه المطالب بإيديولوجيات القومية العربية؟

منطق السؤال يفرض الإجابة بسؤال آخر:
هل يعمل الحكم القبلي على قتل نفسه بيده؟

ثالثاً: تقويم ومناقشة:

تستمد القبيلة سلطتها من ذاتها، من بنيتها الداخلية المنظمة تنظيماً متغيراً بتغير الظروف والأحوال المستجدة، وذلك بما يخدم استراتيجيتها. ولأنها كذلك فهي نقيض الدولة القائمة على الدساتير والمواثيق التي تعتبر جميع المواطنين سواسية أمام القانون. ومأزق القبيلة في أنها ستقع في أحضان الدولة، حاكمةً كانت أو محكومة. ومن أجل مواجهة هذا الأمر القادم إلى القبيلة من الخارج، كيف يتم التعامل؟ وما هي أولياته على مستوى الداخل - داخل القبيلة، وعلى مستوى الخارج - كل ما هو خارجها؟

يواجه التنظيم المؤسَّس على القبيلة في حركية المجتمع، بدوياً كان أو حضرياً، متغيرات على مستوى بنيته الداخلية: توسع قاعدة القبيلة القرابية، تفرُّع الأنساب، إمكانية انتقال السلطة العشيرية (من عشيرة) من جب إلى آخر، نهاية الحسب في أربعة آباء؛ وعلى مستوى علاقاته مع المتغيرات المتأتية من الخارج: السلطة القائمة على شرعية التمثيل الشعبي، التنظيم الإداري والمدني، البيروقراطية، المساواة أمام القانون، صناعة النفط، الخ...

حتمية وقوع التنظيم القبلي تحت تأثير هذه التغرات تفرض عليه مواجهةً

من نوع جديد. فهي مواجهة للذات أولاً تستدعي التكيّف والاستيعاب وفعل كل ما من شأنه أن يبقي على سلطته وعلى وحدته؛ وهي مواجهة للآخر تستدعي التكيف مع الأوضاع الجديدة، ولكن إلى حد لا يمكن أن تتجاوزه هو حدّ التنظيم ذاته. والتكيّف مع الأوضاع الجديدة واستيعاب ما ينتج عنها ما هما إلا تكتيك يعمل التنظيم القبلي بموجبه على إدخالها في خدمة استراتيجيته من أجل استتباع هذا الآخر.

يعتمد التنظيم القبلي في ذلك على وعيه الذاتي لخطورة المصير الذي سيؤول إليه إذا تقاعس، ولضعف الموقع المقابل الذي لا ينعم بالتميّز الحاصل من التوحد في السلطة المبنية على قوة العصبية الناتجة عن الالتحام بالنسب(١٠)، الناتج بدوره عن تفتت هذا الموقع المتعدد الانتماءات الإثنية والطائفية والإقليمية، الريفية والمدينية وحتى المذهبية.

إن مقولة العرب الشهيرة: «أنا وأخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب» تُفصح عن ثنائية واضحة تتحكم بالعلاقات السياسية ـ الاجتماعية على أي مستوى كان داخل القبيلة أو خارجها.

وعليه، فإن معالجة السلطة لدى القبائل العربية تستلزم الاعتماد على الثنائية التي يتأسس عليها أي مجتمع بدوياً كان أو حضرياً. فالثنائية موجودة في أبسط المجتمعات القائمة، وعدم ظهورها في وقت من الأوقات لا يعني أنها غير موجودة؛ فينعم، لذلك، المجتمع في وحدانيته المطلقة؛ بل تكون مضمرةً في التوحيد المعلن، منتظرةً في أحشائه، تتحيّن الفرصة للبروز، وتتخذ ذريعة لذلك أية حادثة مهما كانت بسيطة. ويفرز هذا الواقع الجديد تقابلاً في موقع التوازن يؤدي إلى تعارض فانقسام ثنائي يوحّد الإخوة مقابل أبناء العم، ومن ثم اندغام هذا الانقسام في توحد مؤقت لمواجهة الغريب الذي يمكن أن يكون ابن العم الأبعد ضمن القبيلة الواحدة ـ الغريب بالنسبة لابن العم اللزم ـ ولكنه في الوقت نفسه ابن عم بالنسبة للقبيلة المقابلة، وهكذا . . . القبيلة هي «ابنة عم بالطائفة» في

(١٠) ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص ١٤١.

مواجهة طائفة أخرى[١١]. وقد ذكر الباحث أن الحكم كان يكتسب اكتساباً كنتيجة لصراع دامٍ ومرير على السلطة، وبالنهج نفسه بين آل خليفة في البحرين قبل توريث الحكم للابن البكر من أجل الاستقرار حسب ما تقتضي مصلحة بريطانيا الاقتصادية[١٢].

إن بحث السلطة لدى القبائل العربية للدكتور فؤاد اسحق الخوري ليس سوى خلاصة نظرية لدراسة ميدانية جرت في منتصف السبعينات عن القبيلة والدولة في البحرين، ونتيجة لاهتماماته الانتروبولوجيّة بالقبيلة العربية. ويحاول الباحث إظهار المفاصل الأساسية للتنظيم والحكم القبليين في مجتمع البحرين الذي يواجه التحديث والعصرنة ببنيته القبلية وتشكيلته الاجتماعية المتنوعة التي يمكن أن تظهر في ثنائيات مختلفة: إثنية: عرب/ فرس، طائفية: سنّة/ شيعة، إقليمية: ريف/ مدينة، اجتماعية: قبلي/ حضري، اقتصادية: صيد/ زراعة، سياسية: حاكم/ (قبيلة)/ محكوم (شعب منقسم).

إن التقاط هذا الخيط، خيط الثنائية، يتيح لنا تفسير حركة المجتمع القبلي - ونموذجه الخاص عند الباحث هو مجتمع البحرين - على كافة المستويات: كيفية اشتغال السلطة داخل القبيلة، سيطرتها على كافة فروعها كأدوات تنظيم سياسية، كما يسميها الباحث وذلك لتظهر بمظهر القوة الضامنة لوجودها في موضع الهيمنة والاستتباع للقوى الأضعف، ولزيادة قوتها في حال تحقيق هذه الهيمنة وهذا الاستتباع.

على ضوء هذه الملاحظات المنهجية، يمكننا أن نقرأ كيفية اشتغال السلطة في مجتمع قبلي وتغيّر نظامها والتحولات التي بلورت المعارضة للحكم القبلي وأسباب تقصيرها في مواجهته.

---

(١١) للتفصيل حول هذه المسألة انظر:
- عاطف عطية، الوحدة والتنويع في العادات والتقاليد الاجتماعية اللبنانية، بحث في إشكالية العلاقة بين الثقافة والدين والسياسة، أطروحة دكتوراه في علم اجتماع المعرفة، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الثالث طرابلس، ١٩٩١، ص ص ٣٣٦ - ٣٤٧.

(١٢) القبيلة والدولة في البحرين...، ص ٧٢ - ٧٣

يرد الباحث العلاقة الطردية بين تطور المجتمع وتطور النظام السياسي فيه إلى (أو ربما إلى) ايفنز بريشارد وفورتيس اللذين بحثا موضوع السلطة من منظور اجتماعي، واعتبرا أن الأنظمة السياسية المتطورة لا تقوم إلا في المجتمعات المتطورة... طبعاً هذا القول مستخلص من دراسة الأنظمة السياسية والاجتماعية في أفريقيا قياساً على الأنظمة السياسية والاجتماعية في الغرب وخصوصاً بعد الثورة الصناعية، واعتماداً على مفهوم الدولة بمؤسساتها وأجهزتها والمرتبط تعقيدها بتعقيد المجتمع وتركيبه كما فهمه الغرب أيضاً. هذا المفهوم الغربي المحتوى يختلف عن مفهوم «الدولة العربية» بخصائصها وأطوارها ونظم الحكم فيها كنتيجة لانتقال المجتمع من الطور البدوي إلى الطور الحضري حسب ما صاغه ابن خلدون قبل ستة قرون. فهو أول من ربط بشكل منهجي بين العمران والدولة، إذ يقول أن لا عمران بلا دولة ولا دولة بلا عمران[١٣]. والارتباط الوثيق بينهما يقتضي تغير أحدهما وتعقُّده بتغير الآخر. وهذا ليس ببعيد عما يقوله الباحث من الارتباط العضوي بين الاقتصادي والسياسي وهما العنصران المهمان في تشكيل بنية المجتمع.

السلطة، كممارسة للعنصر السياسي، خاضعة للمجتمع ولنوعية تركيبه خضوع العنصر السياسي ذاته. وبما أنها كذلك فهي موجودة لدى القبيلة في طور بداوتها كما هي موجودة في أكبر المجتمعات وأكثرها تعقيداً أو تركيباً.

القبيلة في طور بداوتها ليست فريدة في وجودها، ولا باقية على حالها إذ لا ثبات في البنية الاجتماعية مهما كانت. وفي حال وجودها إلى جانب تنظيمات اجتماعية أخرى، فإن وجودها غير معزول عن هذه التنظيمات، بل تتداخل ارتباطاتها وتتفاعل بحيث إن التنظيم القبلي (العائلة = القرابة) يشكل القاسم المشترك بين هذه المجموعات على اختلافها. ولكن ثمة أولويات تفرض وجودها في كل نموذج من نماذج التنظيم الاجتماعي حسب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في كل من هذه المجتمعات.

(١٣) ابن خلدون، المقدمة، مذكور سابقاً، ص ١٨٤

إذا كانت السلطة تابعةً للمجتمع ونتيجةً لواقعه الاجتماعي التاريخي، فإن هذه السلطة في المجتمع البدوي (القبلي) تنبني على الوازع الأخلاقي النابع من وجدان الفرد والمقتنع بوجوب ذوبان الحق الفردي في الحق الجماعي دون قسر، والمقتنع أيضاً بحبه واحترامه للرئيس الذي هو الأكبر والأهم والأشجع والأكرم من أقربائه جميعاً أو الذي تمتع ببعض هذه الخصال، وهكذا بالنسبة للآخرين أيضاً. إنه الارتباط العضوي بالنسَب (العصبية). إنه عهد الرئاسة حسب ابن خلدون الذي يفضي بدوره إلى المُلك(١٤).

يصرّ المؤلف على اعتبار أنّ مقومات تفرع العشيرة عن القبيلة هي مقومات اقتصادية واجتماعية المضمون والمحتوى (ب، ٢٤)، ثم «اقتصادية في الأصل، وهذا أمر بديهي [إلا] أن تنظيمه سلالي» (ب، ٢٧). نرى فيما سبق أن الباحث يفصل بين الاقتصادي والاجتماعي والسلالي. ليؤكد لنا أن التفرع العشائري يظهر لأسباب اقتصادية يمكن أن نفسرها بضيق المرعى، قلة الماء. ولكن ما هي الأسباب الاجتماعية؟ هل هي العلاقات اليومية التي يمكن أن تكون سلبية نتيجة لوسع القاعدة القرابية؟ أو توجهات العلاقات الزواجية التي يمكن أن تنتج عن وسع هذه القاعدة، والتي يمكن أن تسير عكس مصلحة العشيرة كوحدة اجتماعية متكاملة؟ وفي الحالتين على أي أساس يتم الفرز، ومن الذي يبقى ومن الذي يسير؟ وما هو المقياس؟ ألا يتبادر إلى ذهننا الآن قولة العرب المشهورة: أنا وأخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب»؟ والمقياس نواة العشيرة وتمركز السلطة فيها، وخصوصاً إذا أخذنا في اعتبارنا تفرُّع القرابة كل أربعة أجيال، «لأن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء»(١٥). وعلى هذا الأساس يمكن النظر إلى التنظيم السلالي لتفرع العشيرة.

إذن، النسب المبني على التسلسل السلالي موجود، ولكن لا قيمة له إذا لم يؤدِّ الارتباط به إلى العصبية الحافظة للسلطة لأن النسب خارج هذا الإطار أمر وهمي. وعليه، فإن السياسي المبني على القرابة المولِّدة للعصبية (السلالي) يمكن أن

(١٤) المرجع السابق، ص ١٥٣

(١٥) المرجع السابق، ص ١٥٠

يحدّد الاقتصادي والاجتماعي وأن يحسم الأمر فيما يتعلق بهما.

بداية التفرع العشيري على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسلالي (السياسي) ألا تعني بداية إطلالة المجتمع العشيري (البدوي) على المجتمع المركب؟

يحدد الباحث أولاً المجتمعات باثنين:

ـ المجتمع الموحد إثنياً ودينياً وطبقياً يتلازم مع الضابط الاجتماعي فيه الوازع الخلقي.

ـ المجتمع المتعدد إتنياً ودينياً وطبقياً يتلازم مع تركيبة الدولة فيه الوازع السلطاني المبني على القسر والقوة.

ولا يلبث الباحث أن يستدرك ليضع بين الاثنين أنظمة سياسية مبسَّطة تتصف بالتجزؤ والتضاد المتوازن، وتقوم على الإجماع والأعراف. ثم يقول إن هذا التقسم نظري، وما هو موجود على أرض الواقع خليط عناصر من الأنظمة السالفة الذكر. وينتهي إلى القول إن النموذج الأول هو مفهوم السلطة لدى القبائل القائم على العصبية والنموذج الثاني هو مفهوم السلطة في الدولة.

في هذا التصنيف تبسيط شديد لخصائص ومميزات المجتمع القبلي لا يظهره على حقيقته. فالمجتمع القبلي، بدوياً كان أو حضرياً يسير في اتجاه واحد، وإن بتعثّر، ولا يعود إلى الوراء. والبداوة، كتنظيم اجتماعي أساسه القبيلة، لا تتحدد على أساس طرق العيش والاستقرار السكني بل هي نمط حياة على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي كما على مستوى البنية الذهنية والمعتقدات الغيبية وغير ذلك. وهي مهيأة لأن تنتقل إلى طور التحضر كنمط معيشة، وكتنظيم اجتماعي أكثر تعقيداً مما سبق أساسه القبيلة وكممارسة للسلطة السياسية القائمة على العصبية والحلف والولاء والاستتباع والتوازن المضاد وحتى القسر، وكبنية ذهنية ومعتقدات غيبية أيضاً. يمكن أن تتغير أوليات هذه العناصر، ولكن هذه الحالة لا تنعكس. فالتحضر كنمط معيشة، وكتنظيم اجتماعي وسياسي لا يتحول إلى البداوة. وهذا ما لفت إليه ابن خلدون منذ زمن بعيد.

وعليه، يمكن للمجتمعات القبلية أن تأخذ التصنيف التالي:

ـ المجتمع الموحّد إثنياً ودينياً وطبقياً وهو في تشكيل صغير من القبيلة يمكن أن يكون عشيرة أو جباً أو فخذاً؛

ـ المجتمع الأكثر تعقيداً لاتساع القاعدة القرابية وتفرع القبيلة إلى عشائر وأفخاذ وأجباب وبطون وغيرها. فتتعقّد، بموجب هذا التفرع، طريقة ممارسة السلطة التي يسبقها صراع عليها بين الأقرباء وحتى الإخوة مع عدم استبعاد القسر في ممارستها عن طريق الهيمنة والاستتباع والتوازن في مواقع التقابل إن كان داخل القبيلة، أو بينها وبين ما يقابلها في الخارج متخذة في كل ذلك منطق الثنائية في التعامل مع هذا الخارج؛

ـ المجتمع المتعدد والمتنوع في تركيبه الاثني والطائفي والقبلي والمديني والريفي حيث تتحول السلطة إلى أداة قسر وهيمنة، وهما الوسيلتان اللتان يمكن بموجبهما الحفاظ على الحكم وتدعيم سيطرة الحاكم.

لقد لحظ الباحث أهمية محافظة الحكم القبلي على السلطة بتدعيم التنظيم القبلي وتحصينه باستعمال كافة الوسائل وأهمها: مراقبة السلوك الفردي، عمليات الزواج الداخلي وملكية الأرض، كما العمل على إزالة كل ما يتعارض مع هذه الاستراتيجية وباستعمال كافة الوسائل أيضاً. لأن خوفه يكمن في إزالة التراتب الاجتماعي، في المساواة أمام القانون القادم إليه على جناح الدولة، بأجهزتها وأدواتها الغربية، الجديدة على متناول القبيلة.

وبما أن الحكم يفترض معارضةً في الموقع المقابل تتناسب قوتها ووحدتها طرداً مع الخطر الذي يمكن أن يهدد الحكم، فقد برع الباحث في وصف الخلفيات التي تتأسس عليها المواقف السياسية للفئات الاجتماعية التي يتألف منها مجتمع البحرين. لقد أظهر وصفه الدقيق والشامل بدايات تمايز هذه الفئات وتعارضها على كافة المستويات الاقتصادية والاجتماعية والإثنية والطائفية لإظهار التفتيت الحاصل في هذا المجتمع، مستعيناً بكيفية تشكيل المحاكم الدينية وممارستها لوظائفها، والمآتم والمواكب الدينية والجمعيات الثقافية والنوادي الرياضية وحتى

السِّير الشخصية من أجل أن نستوعب تماماً مبررات اتخاذ هـذا الموقف لا ذاك بالنسبة لهذه الفئة الاجتماعية أو الطائفية الدينية أو حتى الموقف الشخصي.

إن بروز الزعماء الشيعة باعتمادهم على رصيدهم الشعبي ما كان ليظهر على هذا الشكل لولا إظهار اختلاف العمل في المحاكم الدينية الشيعية عنها في السنّية. ولا يمكن فهم المواقف السياسية لأعضاء التكتلات النيابية في المجلس التمثيلي لولا فهم الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية والدينيـة للمجتمعات والنـوادي والمآتم. هذه الخلفيات تشكل الحقل الذي ولدت فيـه هذا المـواقف وتبلورت وشكلت بالتالي التجسد العملي للمعرفة التي هي من الناحية السوسيولوجيّة ليست محصلةً للعقل فحسب بل أداة من أدوات الحياة الاجتماعي. وهذا التجسد العملي هو ما أطلق عليه د. فردريك معتوق مصطلح النزوع الشخصي الاجتماعي[١٦] المعرب عن مفهوما الـ habitus الذي صاغه «بورديو»[١٧]. ومن الطبيعي أن يختلف هذا النزوع باختلاف الفئات الاجتماعية مما يؤدي إلى تواجدها في مواقع التقـابل في ثنائيات متضاربة ومتشابكة يعي تماماً الحكم القبلي تضاربها وتشابكها، فيعمل على زيارة التناقض فيما بينها لأن كل ضعف يصيب الموقع المقابل ـ وهو جميع هذه الفئات ـ للحكم يشكل قوة له. وأي خطر يهدد الحكم من جراء وحدة محتملة تتشكل لمواجهته يزيل الأساس الذي يمكن أن تنبني عليه هذه الوحدة. وهذا ما حصل مع المجلس التمثيلي.

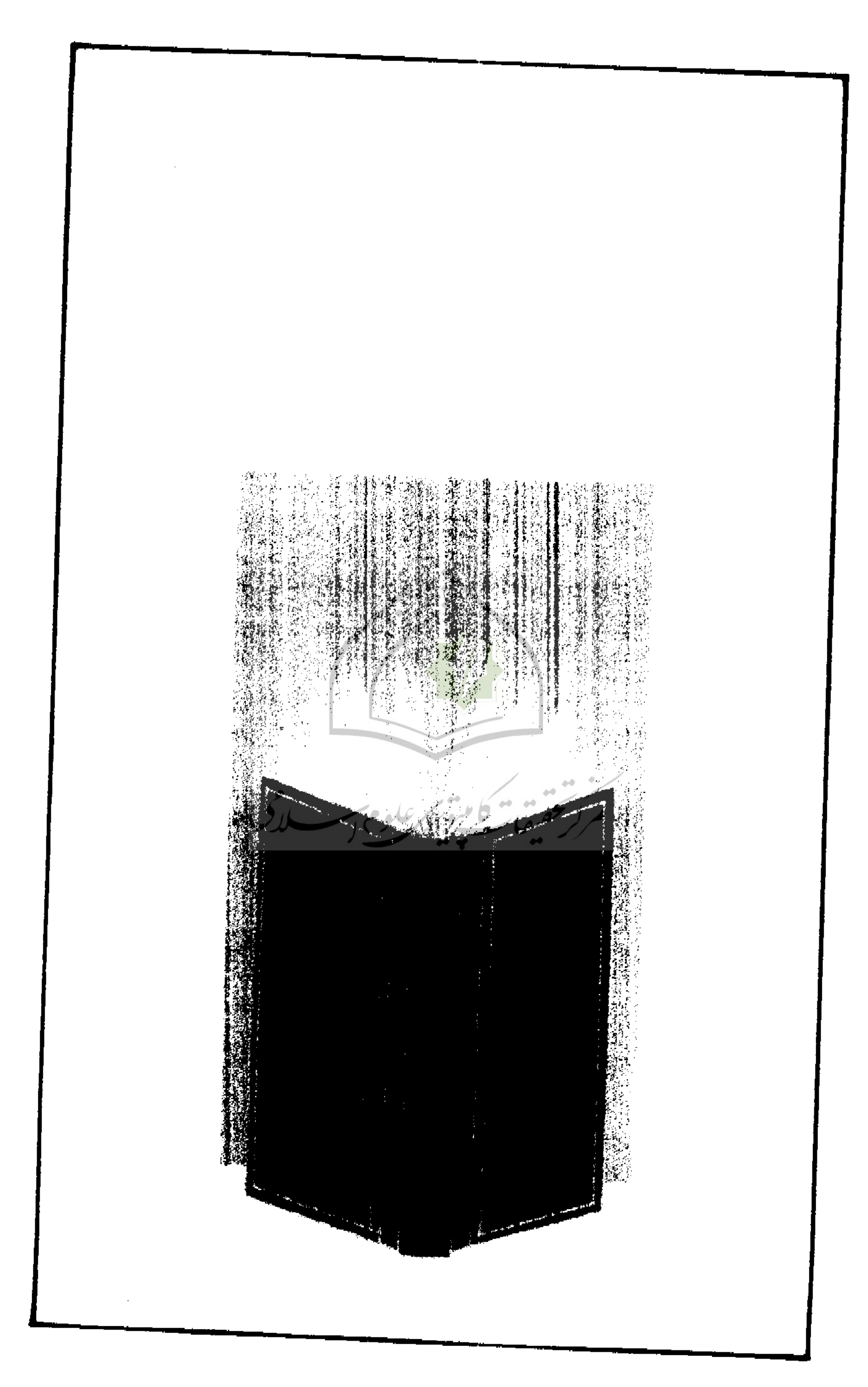
ولكن السؤال الأخير الذي يتبادر إلى الذهن هو: هل الحكم القبلي ـ كفئة سياسية قُدِّر لها أن تحكم فئات أخرى ـ يسعى وحده إلى تقوية موقعه بتماسكه الداخلي وإضعاف الآخرين؟ وبالتالي هل الحكم القبلي وحده أيضاً ضد الوحدة؟

---

(١٦) د. فردريك معتوق، المعرفة، المجتمع والتاريخ، جروس برس، ١٩٩١، طرابلس ص ٦٣ ـ ٦٤.

(١٧) Pierre Bourdieu . Le sens pratique. éd. de Minuit. 1980. Paris, pp. 87-109.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مراجعات کتب


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

القانون في المجتمع البدوي (*) ليوسف شلحد

مراجعة رجاء مكي

يبحث كتاب «القانون في المجتمع البدوي» عن العرف والعادات وأنماط السلوك المتّبعة في مجتمعات البدو ضمن إطار وصفي تحليلي لا يكتفي بالمستوى الاتنوغرافي للبحث بل يتعداه ليصل إلى المستوى الاتنولوجي، بهدف معرفة أفضل للبدوي ومحاولة لإنقاذ بعض ملامح ماضي البداوة من النسيان لتجديد وتحسين رؤية الغرب للشرق العربي.

لقد سعى Joseph Chelhod - المختص بالأنتروبولوجيا العربية - إلى التركيز على مسألة كيفية تأقلم العرف مع القرآن، وذلك عبر دراسة ميدانية لبعض القبائل البدوية التي تعيش في سورية والفرات والكويت والأردن والنقب، وجمع المعلومات بمساعدة من سلطات هذه البلاد: المدنية والعسكرية، والمركز الوطني للبحوث العلمية في فرنسا C N R S الذي ساهم بشكل فعال في إتمام وإنجاز عملية الاستقصاء.

يرى Chelhod أن دراسته هذه يمكن أن تقدم للمسلمين أنفسهم بعض العناصر الجديدة في صلب وداخل نظرية «العرف» التي هو بصدد البحث عنها وعن علاقتها مع الشرع، فالعرف قد شكّل ومنذ القديم قاعدةً للتقاليد القديمة التي سبقت الإسلام والتي تركت آثارها في الحياة الاجتماعية بعد ظهور الإسلام.

(*) Joseph Chelhod: Le droit dans la société Bédouine-Recherches ethnologiques sur le «orf» ou droit contumier des Bédouins-Préface de Jean Carbonnier-. Librairie Marsel Ricrere et Cie, Série A: Auteurs Contemporains-Paris-1971.

ويمكن أن يستفيد من هذه الدراسة علماء . **الدين وعلماء الاجتماع** وأيضاً المؤرخون لأنها تطال العمق، عمق الماضي الذي ربما بدا مشتركاً بين أكثر الشعوب السامية. إلا أن المنفعة الأولى والأهم ـ كما يرى الباحث ـ هي بدون أدنى شك للقانونيين (علماء اجتماع القانون)، فالدراسة مفعمة بالمعطيات الجاهزة للدراسات المقارنة خاصة تلك التي تُعنى بالمؤسسات والقوانين والنظم التي تحكم هذه المؤسسات . .

أما منهج دراسة العرف فقد انطلق نظرياً لينظم وليرتب قواعد العرف ـ باستثناء الحالات الخاصة ـ وكيفية تطبيقه؛ ووصل تطبيقياً ـ وقبل الاستعانة بالاستمارة ـ إلى إجراء **مقابلات** أولية **وملاحظة** الواقع البدوي كمرحلة أولى وتسجيل حيثياته ثم اللجوء كمرحلة ثانية إلى **استمارة** ميدانية انطلقت أساساً من نقاط الاستفهام لتوضحها ولتعمل على الإجابة عنها، فأتت الدراسة ـ وكما عرّف عنها مقدِّم الكتاب ـ شيقةً ومشوقة تحملنا على التفكير عن ماهية الحقوق والقوانين البدوية في إطار محددات أساسية يخضع البدو لها في حياتهم اليومية: **الفراغ** والترحال والبداوة والانطلاق[1] . . .

وأشارت مقدمة الكتاب وبدقة (هذه المقدمة التي شكلت جزءًا هاماً من الكتاب والتي طرحت توجه الكاتب وإشكالية بحثه) إلى **قلة الدراسات** عن المجتمع البدوي وعن عاداته وأعرافه في فرنسا[2] وفي الخارج؛ وبخاصةٍ أن هذا المجتمع بدأ ينفتح على العالم الخارجي بعد تطور وسائل النقل واكتشاف البترول وانتشار موجة التصنيع.

فالمشرق العربي يبدو ؛ كحال أجزاء مهمة في أفريقيا ـ كأنه يضيع سحره وجاذبيته . . . أما السبب في ندرة مثل هذه الدراسات فأرجعته مقدمة الكتاب إلى **أسباب** نوجزها بالنقاط التالية:

---

(١) من مقدمة الكتاب.

(٢) تشير الدراسة إلى أن فرنسا ـ وبعد ضياع دورها وقوتها الاستعمارية ـ أضاعت معه حقل الاستقصاء الاتنولوجي.

١ ـ الموقف الأصلي للدراسات الموجودة كان موجهاً في أكثر الأحيان ضد الإسلام.

٢ ـ وجود صعوبات تقنية تواجه البحث الاتنوغرافي في المجال العربي يمكن أن تعيق كل إرادة حثيثة تودّ القيام بدراسةٍ من هذا النوع.

٣ ـ عدم إلقاء الضوء ـ وفي هذه الدراسات ـ على التنظيم الحقوقي البدوي وتباعد نتائجها عن الملاحظات التي لاحظها الباحث Chelhod. إلا أنه مما لا شك فيه أنها دراسات قدّمت نواة الانطلاقة.

٤ ـ قسوة بعض الأحكام على عرب الصحراء، بحيث أتت المعرفة بهم إما مجتزأة وإما غير موضوعية (كما هو الحال مثلاً في مؤلف P. Hubac عن البدوي المحارب ـ الدموي ـ الفاسد ـ الناهب ـ الخامل)، ولا تطال عمق حياته وظروفها...

فالعربي ـ وتبريراً لما سبق ـ كونه تعوّد على العيش وحيداً، اعتمد على نفسه وعلى نسقه القرابي لكي يؤمن الدفاع ولكي يحمي الحقوق... من هنا نفسر خوفه من القادم ـ **الغريب** الذي ربما انتزع منه حقوقه؛ فالبدوي لا يخاف على حياته بل على نمط العيش ويخشى الخيانة والغدر، مما ساعد على تكوين شخصية له تتصف بقلة التوكيد والتشكُّك.

إن الحل الوحيد أمام هذا البدوي[1] هو اللجوء إلى «**عرفه**» الذي يكوّن مجموعةً من القواعد تدور حول تقاليد صاغها بنفسه ويحسب لها ألف حساب هذا. **العرف** الذي يشكل الحق الطبيعي للبدوي والذي ينتقل معه في كل ترحاله وتنقله، فقد ألقت مقدمة كتاب «القانون في المجتمع البدوي» الضوء عليه؛ وبخاصةٍ درجة تأثُّر الضئيلة بالتقسيمات الكلاسيكية للقانون ولقد «كان لمجموعاتٍ بشريةٍ لا تعبّر عن نفسها كتابةً، وحمل طابع المسؤولية الجماعية التي تنظم والتي

(١) من مقدمة الكتاب.

تسيطر باسم العرف وليس باسم القانون»[٣]. أمّا العُرف فيُعرَّفُ باعتباره مجموعة سلوك العصبة الاجتماعية»[٤]، وينظم صراعاتها ضمن إطار مستويات ثلاثة:

١ ـ الوجود (قتل ـ جرح ـ إجرام ـ تعدّي ـ الخ . . .)
٢ ـ الشرف (خطف ـ زنا ـ شتائم).
٣ ـ المال (سرقة ـ تملك. . .).

والعرف مشتق من فعل عَرَف والذي عبره تنتظم العلاقات مع الآخر، تلك العلاقات التي يجب معرفتها واحترامها من قِبَلِ الوافد عليهم.

حُدّدت أيضاً في الكتاب صفات البدوي القائمة على قواعد المسؤولية الجماعية، فكل مدح أو ذم لفرد داخل الجماعة هو ذم ومدح لكل الجماعة فالفرد منصهر داخل المجموعة التي ينتمي إليها. كما أن العلاقات الاجتماعية التي يحددها العرف تطال أمور الضيافة وبُعد الرؤية والمساعدة والأمانة. . .

أما اللجوء إلى العنف أو القتل فهو لجوء موجه ضد الخصم وفي حالات محددة حدّدها المؤلِّف وحدّد معها السلوك الذي يمكن اتباعه في كل حالة والعقاب الذي يمكن إنزاله بالمتجاوزين.

وانتهت المقدمة للقول بأن المواقف المدينية ضد العربي ـ البدوي والتي تصفه بالفوضى المطلقة، هي مواقف نابعة عن جهلٍ لعرفه ولتقاليده؛ وما يقدمه الكتاب هنا لن يكون بالطبع أفضل التفسيرات والتأويلات لكنه يأتي كعمل تأليفي كُتب بمساعدة البدوي نفسه ولا يمكن إلا أن يعكس تجاذباً وتأرجحاً فيما خص حقه التقليدي الخاص به.

قُسِّم كتاب «القانون في المجتمع البدوي» ـ بعد المقدمة ـ إلى تسعة فصول يضاف إليها قسم خاص بالنتائج التي خَلُصَ إليها البحث والتي تبعتها وحسب

(١) من مقدمة الكتاب.
(٢) من مقدمة الكتاب.

التسلسل: خاتمة - النسق المعتمد في كتابة الكلمات العربية بالحروف اللاتينية بالنقل أو بالنسخ (Transcription) - المراجع - فهرس بالأسماء والعبارات العربية التي سبق استخدامها في البحث - فهرس بالمواد وبالمواضيع التي عرّج عليها البحث (من أسماء قبائل وبلاد ومدن أو أسماء أعلام).

تناول **الفصل الأول** موضوع البدوي والبداوة، فعرّف بالبدوي وحدد أصله وشرح وضعيته في إطار تركيبته الجغرافية والاجتماعية والدينية والاقتصادية وحتى السياسية. وتطرق الفصل الأول أيضاً إلى نسق قرابة الإنسان البدوي وإلى نمط عيشه الرعوي واعتماده على الناقة ودورها في حياته: فعربي الصحراء يدجن الهُجُن (Dromadaire) ولم يصبح بعد كالإنسان العصر الحالي (المودرن) الذي أصبح شيئاً فشيئاً عبداً للآلة التي صنعها بنفسه.

إن البدوي ينطلق من ضرورات معيشية يعمل على تأمينها دون أن يلعب دور **المتطفل** فيكون المبدع والمنتج كما هو في نفس الوقت السيد والعبد، القوي والضعيف. لقد نظم البدوي مجتمعه انطلاقاً من حياة مادية بسيطة وحدّد احتياجاته ضمن حد أدنى وفي ظلّ تعاون أعمى: فالوحدة والتجمع هو أساس البناء الاجتماعي والسياسي، ذلك أن التنظيم السياسي له بعد جماعي يقوم على أساس **القبيلة** حيث يجب أن تذوب فيها الخصومات الفردية في سبيل الوحدة العائلية... إنها حضارة خاصة مميزة؛ لا تخلو من الحلول الإنسانية حتى ولو اتسمت بطابع البدائية.

«العرف» كان محور **الفصل الثاني** وإذا شئنا تقسيمه نقول إن هذا الفصل تناول قسمين دار الأول حول العرف نفسه، وموقعه وميادينه ودار الثاني حول العلاقة بين الدين والعرف.

وكما هي العادة في المجتمعات البدائية أو غير الصناعية أو التي لا تستعمل الآلة[1]؛ لا يكون الفرد محور أو موضوع القانون بل القاعدة في التوجه وفي

(١) تقارن هذه المجتمعات مع المجتمعات الحديثة التي تعتبر المجتمع البدوي مجتمعاً غير متحركٍ مقارنةً معها حيث التطور مستمر وناشط.

الاحترام هو **للجماعة**، لأعضاء المجموعة ككل، وكل التباس حول هذا الأمر يندرج في عدم فهم البدوي، أو إساءة فهمه.

يطال العرف كل مجالات الحياة اليومية حيث توصل إلى ترتيب «نسق عاداتي» **يحمل ويجسد قوانين مسجلة في الوعي الجماعي** وينتقل من جيل لآخر دون أن يبتعد عن **الحكمة** التي تُنقل بشكل أولي إلى رئيس العائلة الذي يركز بدوره على نقلها إلى الابن الأكبر أو العم أو أقرب نسيب أبوي. هذا القائد، ينقل إليهم (أي إلى أفراد المجموعة) أهمية المنفعة الجماعية التي يجب أن تمرر قبل أية منفعة شخصية أو فردية.

ينظم العرف إذاً ـ وعلى الصعيد التطبيقي ـ علاقات الأفراد ببعضهم بعضاً لأنهم أعضاء في نفس العشيرة ويحدد واجباتهم السلبية والإيجابية. . . إنه عرف شامل واسع ومن شدة شموليته يقترب في كثير من الأحيان من عدم التحديد. إنه عرف ثابت، ضاغط على سلوك الفرد ولا يمكن الفرار منه وبخاصة أنه ـ ولتكراره ـ يطال الوجود البدوي بحد ذاته دون أن يتقيّد بمجال محدد، لا بل يقدّم لكل فروع النشاط الاجتماعي (الديني ـ الاقتصادي ـ العائلي ـ السياسي) حيث يشعر البدوي أنه حاجة اجتماعية وقانون حقوقي (لا يطلب بإلحاح مقابلاً جزائياً) وضرورة دينية. . إهمال العرف هو إهمال للجماعة، إنه موضوع القانون والعشيرة التي تحفظ أفرادها ضمن **مسؤولية** جماعية: فالجزاء الواقع على فرد يمكن أن يطال أي فرد من عائلته (مسألة الثأر مثلاً).

يُعرَّف العرف اجتماعياً على أنه **العادة** مقابل السنة في المنحى الديني. ويستجيب العرف لبعض الأحكام الفقهية كما يهيِّئ أو يقدم لوجود بنية دينية، لكنه يتناول الأمور الأساسية التي تناولها الدين بالتفصيل كأمور الحياة والموت والحياة الآخرة. . . لقد سبق العرف الدين لكنه لم يتعارض معه بل قدّم وهيَّأ له وأخذ روحيته منه فركز على أهمية **الأخلاق**. وأوجب على الجماعة التقيد بها (واجبات الفرد والجماعة نحو الجار ـ الضيف ـ رفيق الطريق ـ الغريب: الذي يتوجب استضافته وإطعامه عكس **العدو**)، وأصبح **النبل** من أهم سمات العيش

الجماعي والوعي الجماعي إضافة إلى **الوعد** الذي يلعب دوراً تقريرياً لدى الجماعة.

وكلها سمات أخلاقية لكنها تبتعد عن صفة القدسية، فالعرف يوجب الانتقام العائلي (La vendetta familiale) مما ساهم في انتشار «ثأر الدم» بقوة وبعنف، والذي يطالب به ويُشرِّع له ليس الشيخ بل **زعيم العشيرة**...

تعرّض **الفصل الثالث** للحقوق وللواجبات داخل الوحدة العائلية؛ فميّز مابين الحق الخاص والحق العام. يتناول الحق الأول مسألة علاقة البدوي مع بقية أفراد العائلة ويشرّع الحق الثاني للأعمال الخاصة بالحياة العامة وبالعلاقات بين العشائر والقبائل..

يدرس هذا الفصل إذاً، التنظيم الاجتماعي الداخلي الخاص بالقوانين العائلية وبالعدالة المتوخاة في العشيرة نفسها بهدف الوصول إلى تمييز حقوق البدوي ـ ولو بشكل موجز وإجمالي ـ عن الحقوق الخاصة والممنوحة في الإسلام، ولكي ينتقل بعده إلى فصل لاحق يقدّم للتنظيم القضائي الذي يخص الحق العام، كما سبق القول.

والجدير بالذكر أن Chilhod لا يهدف إلى إلقاء الضوء على الشرع لأنه معروض بشكل مستفيض في كل النصوص والأبحاث التي تعالج موضوع الإسلام وقوانينه، لكنه دائم التركيز على قاعدة «العرف» و«العادة» (كميدان خاص) التي تتحاور مع الشرع الذي أتى فيما بعد وتأثر بالأول. رغم ذلك، ورغم هذا التبادل فإنه من النادر أن يلجأ البدوي للمحاكم الإسلامية التي ترتكز ـ وبالطبع ـ على الشرع الإسلامي، لأنه يتجنب وقدر الإمكان الاقتراب من **العدالة العامة** ـ إنه يعمل على حل مشاكل النساء والزواج والأولاد (وغيرها من الصراعات الداخلية) بتقديم حلول حكيمة وجدية لكنها **لا** تتطابق مع حلول الدول الحديثة الحالية...

ومن النقاط التي عالجها هذا الفصل:

- التقسيم والقيادة داخل المجموعة العائلية
- النسق القرابي ـ ورابطة الدم

ـ الزواج: أنماطه ـ أشكاله ـ الاستسرار (المساكنة الحرة) ـ الاختطاف ـ الزواج التفضيلي..

ـ الزوج

ـ الأولاد

ـ التبنيّ أو الاستلحاق.

ـ تفكك الزواج (الطلاق ـ الرفض ـ الترمل ـ الزوج الزائر..

ـ الإرث

ـ بقية أعضاء المجموعة العائلية والروابط التي تجمعها ـ الرق.

قدّم **الفصل الرابع للتنظيم الحقوقي** العام فتناول بالدراسة المسائل التالية:

ـ **القاضي** كموقع مسؤولية وراثية لها تراتبية داخل القضاء العام (وعَرض لمسؤوليته وأنماط سلوكه وأحكامه ضمن كل قبيلة خاصة لدى قبائل صحراء النقب).

ـ التوقف عن العمل ـ شروط العوائد الدخولية (Octron) وإدارة الضرائب على الغنائم التي تجلب من مناطق أخرى ـ خيارات القاضي..

ـ الكفيل، وظيفته، توجهه، المساعدات المقدمة له.

ـ الشهود: من يحق له بالشهادة؟

ـ الوعد: قواعده التقليدية ـ موقف البدوي منه..

حكم الله أو الامتحان الإلهي (L'ordalie) وهي إحدى صور المحاكمات والإجراءات القانونية التي تطبق في المجتمعات البدوية (وغيرها من المجتمعات البدائية)، وهي تعني الاستعانة بالقوى الإعجازية أو الخارقة للطبيعة لإنهاء المنازعات ولمعرفة حقيقة الاتهام وللتعرف على الجاني[1].

---

(١) تقوم على أساس إجراء اختبارات خطيرة على طرفي النزاع كاستخدام الماء الساخن أو النار، والمعتقد أن الطرف البريء لا يمسه أذى أثناء الامتحان.

ـ الأحكام القضائية الأخرى وشروطها.

أما «الحقوق والواجبات المترتبة على الفرد» فقد كانت موضوع **الفصل الخامس** الذي فصل هذه الحقوق معطياً أمثلة عنها، وهي التي تحدد شخصية البدوي وعليه اتباعها والمحافظة عليها خاصة وإنها تستجيب بدورها لمبدأ التعاضد والتساعد.

رأى الباحث ألا يتعرض في هذا الفصل إلى الواجبات العامة (للبدو فيما بينهم) بل أراد التعرض لحقوق أكثر خصوصية ترتبط بمفهوم تكوين شخصية الفرد البدوي داخل جماعته التي ينتمي إليها، فعليه قبل كل شيء احترام الآخر الذي ينتمي لنفس **العشيرة** أو المجموعة القرابية أو المجموعة الحليفة.

إنها قواعد ذات طابع أخلاقي لا تجازي من يخالفها، لكن الجزاء يكون بموقف المجموعة منه، لأنها قضائل تحفظ ماء الوجه ويمكن حصرها كالتالي:

ـ قانون الحماية ويرتكز على مبدأ حماية أو مساعدة من يلجأ إلى البدوي حتى لو أدت تلك الحماية هذا اللجوء إلى التهلكة. إن حق المستجير هو أساس في قانون شرف الصحراء، يجب التأهيل به وعدم حده أو إقفال الباب بوجهه أو عدم مدّ يد العون له (كالمسافر والتائه والجريح).

ـ قانون الضيافة الذي يستند إلى حق الضيف ومبدأ الضيافة وهو يستند على مبدأ «حق الملح» بمعنى أن الجلوس على مائدة واحدة وتقديم الخبز والملح للضيف، يحمل معنى الحماية له والألفة.. وليس المفروض إقامة وليمة كبرى للضيف، بل إن بضع حبات من التمر مع كسرة خبز ناشفة تحرك أخوة الملح والخبز.

والمسافر ـ وبهذا المعنى ـ عندما يتواجد داخل دائرة البدوي لا يجب سؤاله عن هدفه أو وجهة سفره، بل على البدوي الالتزام بِعُرْفِ استضافته، فحق الملح يفترض حق الإجارة كما سبقت الإشارة.

ـ **الوفاء بالوعد والعهد** وصدق الكلام وكل ما يحمل معاني الصداقة (وكلها

تكمل معنى الضيافة) وهي أمور على البدوي احترامها والمحافظة عليها كأساس في عرفه الخاص به، وهذا ما يتناقض مع مبدأ التعامل مع الغريب كما سيطرح في فصول لاحقة...

أخيراً، لقد شرح هذا الفصل الذي نحن بصدده كل النقاط التي أوجزناها، خاصة في كيفية تقديم الضيافة وتوزيع اللحوم وموقع كل من المقيم والمستضاف، وقد أرفقت هذه النقاط ببعض المواقف والقصص التي كان الباحث قد تعرض لها الباحث أو كان قد لحظها خلال جولاته الميدانية...

«الجريمة والعقوبات» عنوان **الفصل السادس**(١)، حددت الجرائم بثلاث فئات(٢):

١ ـ جريمة الشرف أو العرض، وهي من أخطر أنواع الجرائم التي يمكن أن تجر إلى حمامات دماء. فشرف العشيرة هو المستهان به لذلك لا ينفع التساهل مطلقاً ويُغسل العار ويُستعاد شرف العائلة ولو بدم الأحبة والعشاق..

ولكي تُقاس قوة الجريمة، يجري اللجوء إلى درس **الوضعية السوسيولوجية** للأنثى (عزباء ـ متزوجة ـ مطلقة ـ أرملة الخ..). وهل اللقاء هو لقاء أحبة بهدف الزواج، أم أنه زنى أم تدبير لـ «زواج ـ خطيفة».

وتدرس أيضاً **ظروف اللقاء** صدفة (ممانعة الأنثى...) ـ **ساعة ومكان وقوع الجريمة** (صباحاً ـ أثناء عمل المرأة الرعوي أم بعد عودة القطيع الخ..) والانتماء الديني.

الدفاع عن الشرف ضرورة مهمة وحاجة ملزمة ومقترف الذنب معرض للموت، أو لدفع الدية (الذي يخصص له فصلاً خاصاً).

٢ ـ جرائم التشويه الفيزيائي الجسماني أو جرائم الاستقامة والصدق والصحة..

---

(١) فصل طويل نسبياً ويتعرض لجرائم الشرف وأنواعها ودور كل من الأب والأخ والزوج والأقارب وواجباتهم.

(٢) أصالة العرف تنبع من المفهوم البدوي لمبدأ الجريمة وحق الانتقام.

ويمكن أن ينتج هذا النوع بعد خلاف عائلتين، أو أن يكون انتقامياً بين العشائر: كأن يُضرب، مذنب من عشيرة معينة بقوة وبعنف من أحد أفراد العشيرة الأخرى حتى تأمر الأولى بالكف عن الضرب كإشارة لتوقف المشهد ويتوقف معه النزاع ويؤخذ الطعام سوية ويحل الخبز والملح محل الخصام.

٣ ـ الجرائم المالية، التي تتناقض ـ وكما رأى الباحث ـ مع مبدأ ضيافة البدوي وتضحيته، فهذا الذي يضحي بقميصه الوحيد لديه مثلاً ويعطيه لمحتاج أو لمطالب نجدة، هو نفسه الذي يخطف أو يسطو أو ينتقم وربما من.. الشخص نفسه، والعرف يشرّع له هذه الأفعال التي يعتبرها الإنسان المديني أموراً عصبوية (تابعة لعصابات)!

ومع أن الخطف ـ مثلاً ـ غير مالٍ(٣)، فإن البدوي يتمكن من السطو على خيمة أخرى(٤) لا يعرف صاحبها أو من سلب جائزة يعود لشخص آخر.

كان عنوان **الفصل السابع** «الدية(١) أو ثأر الدم» (Prix du Sang) فالشخص المتضرر ـ وكما حدد في الفصل السابق ـ يعوَّض بمساعدة مادية، أما في حال التعرض لشرف امرأة أو لحياة آخر فإن القانون العرفي البدوي غير المكتوب والذي يغاير المقولات المتناقلة عن العربي البدوي التي تتحدث عن فضوليته أو خروجه عن القانون، يجازي الفاعل عن فعله الإجرامي بدفع «الدية» التي تتوقف على مدى خسارة الطرف الآخر المعتدى عليه...

فهو إما يدفع **دية محمدية** أو **دية بدوية** وهي التي تواجدت قبل الإسلام ونسبتها أكثر من الأولى ويُطلب فيها دفع الهجان (ما بين ٤٠ و١٠٠) كبديل وليس المال (كما يمكن أن يكون في الدية المحمدية). أما الدية التي تدفع على مراحل فتحتوي ثلاثة أنواع من الحيوانات [٣٠ رأس: عدة ـ ٣٠ رأس: جزاء ـ ٤٠

(١) يعمل على التفتيش عن الإنسان أو الحيوان المخطوف وتحدد مكافأة لمن يحصل عليه.
(٢) يجاز بالانتقام بين القبائل الأعداء أو حتى أحياناً ضمن نفس العشيرة.
(٣) الدية هي المبلغ العيني أو النقدي الذي يدفعه القاتل أو أسرته لأقارب المقتول لتجنب الثأر.

رأس من فئة النِيب ــ وهي الحيوانات التي قارب عمرها العشر سنوات].

تختلف الدية في بعض التفاصيل بين قبيلةٍ وأخرى، لكنها تكون أغلى للحلفاء وليس للغرباء ويمكن أن تقرن بفتاة، من ناحية أخرى وبشكل مطلق فإن الدية لمسنّ أقل منها لقوي مقتدر.

وفي حالات معينة، لا تُقبل الدية بل الدم وحده هو الذي يعيد التوازن ويمحو عار الجريمة (كقتل طفل مثلاً ــ ويُميَّز بين القتل العمد والحادث العارض).

تدفع الدية لأصحاب الحق المباشر وتختلف من ناحية الدفع تبعاً للإعاقة أو للخسارة التي سببتها (١٠ هجان لأصبع مقطوع - ٢٠ هجين لإصبعين وهكذا..). أما جريمة قتل امرأة غير حامل، فيطالب فيها بنصف الدية المطالب بها لرجل (في حال كان مقترف الجريمة من نفس الجنس أو تمت بفعل حادث)، أما الجريمة عن سبق الإصرار والتعمد فتضاعف فيها الدية، وحتى دية المرأة تدفع عند ذاك أربع مرات(١).

هذا وقد تعرض الفصل لدرس وضعيتين مهمتين:

١ - كيفية دفع «أرْش» جريح بجرحٍ خطر يصارع ما بين الموت والحياة؟

٢ - من سيدفع «الدية» عندما يجهل هوية المقترف أو المجرم؟

إن البدويَّ - ورغم غياب سلطة مركزية منظمة - غير حر في التصرف مع الآخر وعلى هواه، ويمكنه الدفاع عن حقوقه دون اللجوء إلى القوة والعنف. وقد أشار الباحث إلى أن العرب البدو ونصف البدو يلجأون إلى المحاكم الرسمية التي تُعنى بشؤون البداوة:

فالبدوي رغم تعلقه بالأرض بدأ حالياً يتصل ويتواصل مع المدنية، مما أنتج عنده تغييراً في وضعيته وفي علاقاته مع السلطة المركزية، فبدأ يتقبل فكرة المثول أمام المحكمة المدنية وبدأ يعطيها المزيد من الثقة.

---

(١) يميّز العرف بين المرأة المتزوجة وغير المتزوجة، وفي الحالة الأولى يجب العمل على معرفة وضعيتها: حامل أم لا، وفي حال الحمل يفتش عن جنس الطفل ثم عن ظروف الجريمة.

سلوك كهذا، يمكن أن يسجّل تحولاً عميقاً في التفكير (كترك رعاية بعض شؤونه للآخرين وترك أمر معاقبته لهم).

إلا أنه، وطالما يحتفظ ببساطته البدائية، فهو لا يقبل بأي وسيط أو بأي تدخل بينه وبين خصمه الذي يود الضغط عليه شخصياً للانتقام... إن المفهوم البدوي للعدالة هو مفهوم قديم وغير متحرك (Archaique).

«قواعد الحياة الوالدية الإرثية» هو عنوان الفصل الثامن الذي تمحور حول النقاط التالية:

الاقتصاد البدوي والقانون:
- المشاعية البدائية
- الملكية الجماعية للأرض
- تطور النظام الضرايبي
- المياه وكيفية استغلالها
- ـ المراعي والمواشي
- ـ البدوي والزراعة
- تطور مفهوم النظام الزراعي
- ـ البيع والتبادل
- الأفضلية للقرابة في الأرض المنوي بيعها
- شروط البيع
- النزاعات
- ـ الوصاية وشروطها

ومما لا شك فيه أنه من الصعب التحدث عن قانون تجاري لمجتمع لا يعرف العقد المكتوب، فالعقود كلها وعود شفوية مقطوعة (حول المنتوجات الزراعية أو الحقول أو الحيوانات أو ما شابه ذلك..). يقوم أساس الوعود على احترام الكلام المقطوع، فالبيع والشراء والتبادل، يُعمل بها كلها على أساس اتفاق رضائي (أو بالتراضي) خاصة وأنّ الاقتصاد البدوي مرتكز على النظام الرعوي

البدائي (مضافاً إلى قليل من العمل الزراعي)[1]، حيث كان لكل قبيلة مركز ثابت يؤمن لها العيش والاستمرارية. إلا أن البدوي لا يتردد بترك مكانه ويبدأ في التنقل والترحال ليفتش له عن مكان آخر أكثر حيوية وإنتاجاً فيصبح له لاحقاً حق الأرض ويرسم حدودها (عبر حواجز أو حفر في التربة الخ..)

ويعمل البدوي على كفاية نفسه بما عنده من مواشٍ يرعاها ويهتم بها، أما حاجته من الكساء والسلاح والشاي والسكر والقهوة (التي يستهلكها بكثرة) فيؤمنها عبر **التبادل** أو **المقايضة** (Le troc)، يقايض فائض إنتاجه ومرعاه وماشيته ولكن دون الاستناد إلى قاعدة اقتصادية وبدون أية كفالة أو ضمانة، فعلى الشاري القبول مع التأكيد بأنها خالية من الفساد.

اهتم العرف البدوي بهذه المسألة وأعطى للأم قداسةً شبه دينية لأخذ موقف ممن لا يدفع أو ممن لم يتمم المقايضة، إلا أن **العرف** نفسه كان مصدر خلاف بين القبائل والعشائر، مما اضطرهم للجوء مؤخراً إلى المحاكم والعدالة خاصة حيث تتواجد سلطة مركزية قوية.

نتيجة كل ما تعرض له الكتاب، كان الفصل **التاسع والأخير** الذي عرّج على «العلاقات بين المجموعات البدوية».

فإن هذا المجتمع القائم على احترام الوعود وأهمية الكلام المقطوع وعلى مبدأ الضيافة لا يخفي ثنائية تركيبته: فهو مجتمع يتوقع الغزو المستمر من الآخر - الغريب الذي يكن له الخصومة. ورغم القرابة (قرابة الدم)[1]، يبدو المجتمع البدوي ببنيته الازدواجية التي تحمل في طياتها نظامين اثنين يهدد رابطة الدم حيث يهيمن في صحرائها **قانون الأقوى**[2] مما يُضعف **الوحدة القبلية** وحيث يُعمل

---

(١) لقد طورتها القواعد العرفية التي اهتمت بملكية الأرض والتي يصعب تحديدها في صحراء رملية.

(٢) قدسية القرابة: «ابن العم» ـ الصلة الفعلية والأساسية للمجتمع البدوي.

(٣) رغم التحالف الأهم المقترح في قانون العرف البدوي وهو العيش بسلام مع القبائل الغريبة. فقبل منطق الحرب، يمكن للقبيلة الضعيفة أن تحافظ على حد أدنى من العيش والديبلوماسية بينها وبين جارتها الأقوى وإلا فإنها تدفع الخوة أو المقابل قبل الحرب التي لا يجب اللجوء إليها إلاّ في نهاية المطاف ولدى فقدان الحيلة. يمكن لهذه الحرب أن تدوم طويلاً (حرب البسوس بين بكر وتغلب)، وتصبح حرباً بدون مخرج. أما السلم فيعقب =

بالعدائية وبالخصومة وبالتنافر ولا يمكن رد جموح العاطفة إلا أحياناً في ساعات الخطر الأخيرة (وبصعوبة). إن الأحقاد المتراكمة والطبيعة الجامدة الصماء يهددان سلام البدوي ويقودانه إلى الصراع ويهددان حياته الإنسانية.

لكل قبيلة (مع أفخاذها) حرية واستقلالية داخلية، يمكنها أن تأخذ القرارات السياسية وبحماسة شيخها الذي يحدد بنفسه قضايا الحرب والتحالف والعداوة. ويحرك التعاون الآلي الأعضاء المتحدرين من نفس السلالة ويسهل التحالف (المرتبط بقرابة الدم) الذي يتوّج بتحالف سياسي. إلا أن ثنائية النظام البدوي تسمح لنا بمعرفة صعوبة السلطة السياسية واستمراريتها لدى عرب الصحراء، مهما كانت قوة التحالف فإنه لا يمنع من نشوب الصراع والتناحر. ومهما كان مفهوم المودة والصداقة مستوطناً نحو القريب والجار والضيف، فإن مبدأ الخصومة يغلب ويتفوق في كثير من الأحيان، عكس الدين الإسلامي الذي يؤمن بأن الكل إخوة بدون معرفة أصلهم وعرقهم، ويقدّم الرابط الديني والإنساني على الرابط الدموي. لقد عمل الإسلام على التأثير والتغيير في عالم البداوة فانسجم مع العرف دون مواجهة كلية معه، واستبدله **بالشرع** في إطار عملية تكامل وتطوير.

وانتهى الفصل الذي نحن بصدده إلى عرض سيرتين تلقيان الضوء على عادات الصحراء أيام السلم وأيام الحرب (قبيلتي عمر والشررات).

استنتاجات الكتاب دارت بشكل أساسي حول النقاش الدائر عن **تكامل** أو **تناقض الشرع الإسلامي والعرف البدوي**. ولا يجب النظر إليهما إلا في إطار دائرة سوسيولوجية.

يرى الكاتب أن الاختلاف موجود وحقيقي، وقد اتجه بعض الباحثين المحدثين في الشؤون الإسلامية إلى القول إن الإسلام قد أتى ليحارب العادات البدوية. فللعرف ميزة رد فعل الجريمة ارتجاعياً وعلى **الجماعة**، بينما حرك الشرع مفهوم وجود **الفرد** وجعل قواعد العرف أكثر حقوقية. إن النبي محمداً ﷺ حاول

= مفاوضات ونقاشات يعقبها بدوره غداء أو اجتماع على مائدة ويقوم على أساس نسيان الماضي ودفنه بين الفريقين المتنازعين.

أن يرسم منحى إنسانياً دينياً أخلاقياً وأن يُضْفيه على عرف البداوة، الذي هو رغم قساوته وجموده، كان يحض على معنى العدالة. ورغم عطش الانتقام وقوة الحاجة، فإن احترام الحياة وتجنب سفك الدماء وجهان أساسيان في العرف.

لقد ركز الإسلام على أن الله هو المنتقم الأكبر، وحدد القرآن «المحارم» (inceste)[١] ومواضيع الزواج وأشكاله ومفهوم القرابة والمورفولوجية الاجتماعية، واحتضن مفهوم البركة وذكر بعض الموانع الغذائية داخل النشاط الاقتصادي وتعرض لمسألة الانتقام.

إن التوجه لفهم مشترك ما بين العادات القديمة والشريعة الإسلامية يجب أن يخرج من دائرة العلم المتنقل والزاحف وأيضاً من دائرة الإعاقة الموروثة. لقد قدّم الباحث ـ وكمنحى جديد في الدراسة ـ نصيحةً انتروبولوجية تقوم على أساس فهم إتنولوجي للشعوب المسماة بدائية وتتجاوز النظرة القاسية لها وعدم حصر العمل «الانتروبولوجي» بالبحث «الأركاييكي»، وبغاية الوصول إلى فهم شفافية الشعب المنوي دراسته، ولمعرفة درس تطابق القواعد العرفية مع الوسط المعاش. من هنا تسهل المقارنة مع القوانين الأخرى ويسهل تتبع تطوره.

يرى الباحث أننا بحاجة لاتنولوجيا حقوقية تخدم مثل هذا المنحى من الدراسات ويرجو أن يكون قد ساهم بتواضع بلفت نظر البحاثة بضرورة البدء بأعمال حقلية حديثة[٢]، فهو لا يدّعي أن عمله على الصعيد الانترولوجي قد أتى كاملاً أو نهائياً ولا أنه قد ألقى الضوء على كل مواقف وحالات الحياة البدوية (فهو موضوع واسع وشاسع)، لكن الحاجة أتت تدفعه لإكمال ما فعله السلف ولإتمام المعلومات ولإدخال النسق المدروس أو المنوي درسه داخل عملية التطور الاجتماعي التي ترتسم[٣].

---

(١) المحارم هي قيام زواج أو علاقة جنسية، بين ذوي القرابة أو من يحظر الشرع أو العرف زواجهم.

(٢) لم يسبق تواجد كتاب خص العرف البدوي بالبحث وبالتفصيل.

(٣) ألحق الباحث في آخر كتابه خاتمة تناولت العادات والحقوق في اليمن، وأتى بمثابة عمل ميداني لأن الأبحاث الاتنولوجية لهذه المنطقة قليلة وتحتاج لدقة ولقيمة علمية أكثر. ص ٤٢٧ ـ ٤٣٢ من الكتاب.

مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية

لمحمد عبده محجوب

قراءة عدنان حمود

يعتبر هذا الكتاب مقدمةً لدراسة المجتمعات البدوية وينطوي على محاولة لعرض منهج وتطبيقات له في بعض المجتمعات العربية بوجه خاص. وبجانب هذه المقدمة تسعة فصول تعنى ببيان أهمية الدراسات السوسيوانتروبولوجية في المجتمعات البدوية، ومسائل أو طرق البحث التي يعتمد عليها الباحثون الحقليون في جمع المادة التي يعتمدون عليها في تحليلاتهم والمنهج العلمي الذي يستخدمونه في تلك التحليلات وبخاصة فيما يتعلق بأهمية الاتجاه التاريخي المقارن كمنهج للبحث في دراسة تلك المجتمعات البدوية، وبعرض لبعض نماذج من المشكلات التي تعالجها تلك الدراسات السوسيوانتروبولوجية في المجتمعات البدوية، كما عنيت فصول أخرى بدراسة أثر الظروف الإيكولوجية في بنية المجتمعات البدوية، وبخصائص القانون العرفي والتضامن الثاري والعقوبة في المجتمع البدوي الانقسامي، وبالجزاء الغيبي والزعامة الدينية والضبط الاجتماعي في تلك المجتمعات البدوية، وبعرض لبعض مشروعات التنمية الاجتماعية يتضمن خططاً وتقييماً لها. وانتهت تلك الفصول بخاتمة وملحقين يضم أولهما النص الحرفي لقانون الغواصين في الكويت ويضم الثاني نصوص القانون

(*) محمد عبده محجوب: مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية (منهج وتطبيقه)، الكويت ١٩٧٤ - ٣٤٦ ص.

العرفي في مجتمع أولاد علي في الصحراء الغربية المصرية.

يتناول الفصل الأول الضرورات التاريخية والمنهجية والمنطقية التي دفعت الباحثين إلى الاهتمام بالمجتمعات البدائية أو المنعزلة ثم المجتمعات البدوية في وقتنا الحاضر. فبعد تقديم المؤلف تعريفات موجزة لمصطلح الانتروبولوجيا مرتكزاً على دراسات مالينوفسكي ورادكليف براون، يحلل الضرورات التاريخية والمنهجية التي دفعت الباحثين الانتروبولوجيين إلى الاهتمام بوجه خاص بدراسة تلك المجتمعات التقليدية، ويخلص إلى أنها كانت مرتبطة بطبيعة مصادر المعلومات التي توفرت لدى هؤلاء الباحثين الأوائل، وقامت على أساسها التحليلات التطورية التي عنيت بها تلك الدراسات الانتروبولوجية المبكرة. وتمثلت تلك المصادر إلى حد بعيد في كتابات الرحالة والمبشرين ورجال الإدارة في المستعمرات الأوروبية في القارة الافريقية وغيرها من بلاد الشعوب الآسيوية والأمريكية التي كانت تستهويهم شعائرها وطقوسها وعاداتها الغريبة، المختلفة كل الاختلاف عن شعائر وطقوس وعادات وتقاليد الرجل الأبيض والثقافة الأوروبية بصفة خاصة.

وقد ساعد على تركيز الاهتمام بتلك المجتمعات البدائية أو المنعزلة من ناحية أخرى رغبة الباحثين الحقليين في تطبيق المنهج البنائي ـ الوظيفي، في تحليلاتهم النظرية، وهذا المنهج يعتمد على النظرة التكاملية الشاملة في دراسة المجتمع وهو يفرض على الباحث أن يأخذ في اعتباره كل العلاقات المعقدة التي تربط بين هذا النظام وبين النظم أو الجوانب الأخرى في نفس المجتمع.

أما بالنسبة للضرورات التطبيقية فقد أحس الباحثون الأوائل بأهمية الإسراع بدراسة تلك المجتمعات التي أخذت تنفتح على العالم الخارجي، وتقع تحت وطأة الثقافة الأوروبية الصناعية، التي ينقلها الرجل الأبيض بما يفرضه من نظم وطرق جديدة في العمل والسلوك، تتناقض مع النظم والطرق المستقرة في تلك المجتمعات البدائية، أو تؤدي إلى تدمير وحدتها المميزة وتحويلها إلى مجتمعات جديدة ذات نظم ومعايير مغايرة تماماً لنظمها ومعاييرها التفكيرية.

ويخلص إلى أن الدراسات السوسيو انتروبولوجية في المجتمعات البدوية

تحتل أهمية خاصة لأنها تقدم للمتخصصين في هذه الدراسات فرصة طيبة لكي يعملوا على تنمية وتطوير طرقهم في البحث وبخاصة بعد أن كاد النمط البدائي المنعزل والمنغلق على ذاته يختفي تماماً بين أنماط التجمعات الإنسانية القائمة في عالمنا المعاصر. ومن أهم تلك الطرق التي يستخدمها هؤلاء الباحثون في دراساتهم في المجتمعات البدوية طريقة الملاحظة بالمشاركة وطريقة الاعتماد على المعلومات التي يدلي بها كبار السن والآتون بالأخبار والطريقة الجينيولوجية التي تستند إلى شجرات النسب genealogies في الحصول على الكثير من المعلومات حول الجوانب التربوية والمهنية والجمالية والايكولوجية في تلك الجماعات المحلية الصغيرة.

ويؤكد المؤلف القول أنّ الاهتمام القائم الآن بدراسة المجتمعات البدوية وإن كان يستند في جوانب معينة إلى نفس تلك الضرورات التاريخية والمنهجية والتطبيقية إلا أن طبيعة التركيب البنائي في تلك المجتمعات البدوية تجعل تلك الضرورات تتخذ وضعاً جديداً يختلف عنه بالنسبة لدراسة المجتمعات البدائية أو المتوحشة أو المنعزلة.

وفي الفصل الثاني يحلل المؤلف الشروط المنهجية المتعلقة بالتخطيط للبحث السوسيوأنتروبولوجي، ودراسة المجتمع (موضوع الدراسة أو البحث) والعلاقات المهنية والإنسانية التي تقوم بين الباحث وأعضاء هذا المجتمع.

فبالنسبة للبحث السوسيوأنتروبولوجي يرى ضرورة تحديد الهدف الأساسي فيه ثم اختيار الطرق أو الوسائل الواجب استخدامها والتي منها: الاحصاءات الرسمية الدورية والنوعية، الخرائط الجغرافية، الاتصال بالجهات الحكومية والإدارية ثم يعيِّن المدى الذي سيقوم عليه البحث ونوع العينة الممثلة للمجتمع، ووضع جدول زمني للعمل، وجمع المعلومات عن طريق كشوف البحث وتوفير الميزانية ومصادر التمويل.

أما فيما يتعلق بالمجتمع موضوع البحث فيجب على الباحث تحديد مجال البحث الجغرافي (مدينة، قرية، ... الخ) وإعداد أعضاء المجتمع أنفسهم للبحث، وعادةً ما تكون الفترة الزمنية التي تستغرقها البحوث

السوسيوانتروبولوجية فترة زمنية طويلة تزيد على العام، وذلك من أجل تكيف الباحث بالأنماط الثقافية السائدة في المجتمع وعلى جمع المعلومات المحايدة.

ثم يتناول المؤلف بعض الدراسات الانتروبولوجية الحقلية التي تقوم في جامعة الكويت، وتدور حول أنماط متنوعة من التجمعات التقليدية. فإلى جانب المجتمعات القبلية التي تعتمد على الرعي والزراعة غير المستقرة، كانت هناك المجتمعات التي يعتمد اقتصادها على النشاط البحري في مجالات صيد السمك والغوص بحثاً عن اللؤلؤ، والنقل والتجارة البحرية.

وقد اعتمدت تلك الدراسات الانتروبولوجية الحقلية التي توفر عليها الباحثون الأوائل في المجتمعات المحلية على طريقتين أساسيتين في الحصول على المعلومات الاتنوغرافية، التي اتخذت ركيزة للتحليلات التي اتجهت إما اتجاهاً بنائياً وظيفياً أو اتجاهاً ثقافياً. وتعرف الطريقة الأولى بطريقة الملاحظة بالمشاركة، وهي تعتمد على محاولة الباحث الحقلي أن يشارك في المناشط الاجتماعية المتنوعة التي يقوم بها أعضاء الجماعة بقدر ما تسمح الظروف والتقاليد.

أما الطريقة الثانية التي قام بتطبيقها هؤلاء الباحثون، فهي تعتمد على من يسمون بالآتين بالأخبارinformants من كبار السن العارفين بالعادات والتقاليد والعرف السائد بالمجتمع. ومن خلال هذه الطريقة يحصل الباحث الحقلي على المعلومات المتعلقة بجوانب النشاط الاجتماعي أو الأحداث الاجتماعية التي لا تتاح له فرصة المشاركة فيها، إما لمقاومة المجتمع ذاته لاشتراك الباحث الأجنبي في هذه النشاطات أو المناقشات التي تدور حولها، أو لوقوع تلك الأحداث في فترة تخرج عن حدود الخطة الزمنية للدراسة الحقلية.

ويعرض المؤلف أيضاً لبعض الدراسات الانتروبولوجية الحديثة التي تهتم بدراسة مشكلات المجتمع المعاصر العنصري والصناعي إضافة لبعض المشكلات التي تواجه المجتمعات التقليدية والبدوية أو شبه البدوية (الاقتصادية أو الإدارية والاجتماعية بوجه عام) بغية المساعدة على تحقيق أفضل استغلال يمكن للمصادر البشرية في عمليات الانتاج، ومساعدة الأهالي على تحقيق أفضل إشباع ممكن

لحاجاتهم من خلال المصادر الاقتصادية والمنظمات التقليدية أو المستحدَثة في المجتمع.

وأخيراً يستعرض مجموعة دراسات حقلية أجريت في القاهرة والكويت قام بها طلاب الدراسات العليا في جامعة الاسكندرية وجامعة الكويت وتناولت الموضوعات التالية: دراسة خصائص البناء الاجتماعي لعدد من مصانع البترول بمدينتي الاسكندرية والسويس في مصر.

دراسة البناء الاجتماعي في النوبة الجديدة بعد مشروع التهجير، ودراسة للبناء الاجتماعي في الواحات الخارجية في الصحراء الغربية المصرية. ثم دراسة لمشكلات الهجرة والتغير البنائي في المجتمع الكويتي.

وقد اتبع هؤلاء الباحثون المحدثون طرقاً جديدة في دراساتهم حيث تضمنت طريقة الملاحظة بالمشاركة وطريقة الاعتماد على الروايات التي يدلي بها كبار السن وطريقة دراسة الحالة، وتاريخ حياة الأفراد، والاستبيانات وكشوف البحث والاختبارات النفسية، فضلاً عن الاحصاءات التي تصدرها الهيئات المختلفة في المجتمع.

أما الفصل الثالث فيحاول فيه المؤلف التأكيد على أهمية الاتجاه التاريخي المقارن في الدراسات السوسيوانتروبولوجية في الأنماط المجتمعية شبه البدوية بوجه خاص.

فقد عرض بشكل موجز مناقشات بعض المناهج المستخدمة في الدراسات السوسيولوجية والانتروبولوجية، مشدداً على المنهجين التجريبي والاحصائي، مستشهداً بقول لرادكليف براون بأنه «إذا كان للأنتروبولوجيا الاجتماعية أن تتقدم فيجب عليها أن تخضع لقواعد الاستقراء العلمي، حيث تخضع الحقائق التي تتوفر على دراستها للملاحظة ثم يلي ذلك محاولة وضع الفروض التي تبدو أنها تفسر تلك الحقائق. وحيث تعتبر الملاحظة وإنشاء الفروض من الخطوات الأولية والأكثر صعوبة بين خطوات الاستقراء، وتكون الخطوة التالية هي الرجوع مرة أخرى أو أكثر لتحقيق واختبار تلك الفروض التي قد نجدها تتطلب التعديل أو الالغاء، ثم

إنشاء فروض أخرى بديلة، وهكذا تستمر العملية حتى تكون تلك الفروض نظريةً على درجة معينة في الاحتمال» (ص ٨٤).

ثم يؤكد المؤلف أنه على الرغم من أهمية المناهج الكمية في جمع المعلومات فيجب أن تكون تلك المناهج طرقاً مساعدة للباحث السوسيوانتروبولوجي، وليست هدفاً في ذاتها.

ويعود فيستشهد برأي تايلر (الأب والمؤسس للانتروبولوجيا) ليؤكد أن التزام الاتجاه التاريخي في التفسير الانتروبولوجي اتجاه أصيل حيث يرى «أن هناك منهجين متمايزين في تفسير حقائق الثقافة، وأول هذين المنهجين هو المنهج التاريخي الذي يفسر نظاماً معيناً أو كلاً معقداً من النظم عن طريق رسم مراحل التغير نحو التقدم خلال عملية التطور التي يمر بها ذلك النظام، مع المحاولة بقدر الإمكان للوصول إلى معرفة الأسباب أو الظروف التي ساعدت على حدوث ذلك التغير» (ص ٩٤).

ثم يعرض المؤلف لنقاط الضعف في المنهج التاريخي والتي تتمثل في أن محاولة إعادة تركيب التاريخ تظل فرضاً غير قابل للتحقيق حيث يستند صدق تلك الفروض التاريخية أصلاً إلى الادعاءات المضمنة التي تقوم عليها، والتي تتعلق بطبيعة الثقافة وقوانين نموها وتقدمها ولهذا فهي لا تفسر شيئاً في الحقيقة وذلك لأن التاريخ لا يفسر إلا حينما يوضح لنا بالتفصيل العلاقة بين الثقافة كما هي في لحظةٍ معينة ـ من ناحية ـ والظروف العاملة والأحداث التي وقعت في ماض معروف من ناحية أخرى.

ويشير إلى بعض التحفظات التي يجب مراعاتها في الاعتماد على الحقائق التاريخية في التحليل السوسيوانتروبولوجي، حيث تفتقر تلك المجتمعات في العادة إلى الوثائق التاريخية، كما أنها تفتقر أيضاً إلى وجود تراث مكتوب يستطيع الباحث الرجوع إليه. وينهي مقاله بأن للمنهج التاريخي في دراسة المجتمع أهمية بالغة وبخاصة في التحليل السوسيوانتروبولوجي في المجتمعات البدوية وشبه البدوية وإنه لا يصدر في تقرير هذه الأهمية عن أي ميل نحو تقرير حتمية تاريخية في تغير

المجتمع أو تطوره مستشهداً ببواس Boas شيخ الاتجاه الثقافي بين الانتروبولوجيين الأميركيين: «والذي اعتمد على منهج التأويل التاريخي في دراسته الوظيفية للثقافة، لأنه يرى أن الثقافة ليست في حقيقة الأمر إلا حصيلة لنمو تاريخ معين يجب أن يلم به الباحث ليتمكن من فهم هذه الثقافة فهماً دقيقاً» (ص ١٠٣).

كان الاتجاه البنائي هو الاتجاه الذي سارت فيه الدراسة الحقلية في المجتمع المحلي بجزيرة فيلكا وقرية الجهراء بالكويت، ومن المشكلات التي عالجتها:

ـ الظروف الايكولوجية التي تساعد على تكوين علاقات معينة بين الانسان والبيئة الطبيعية في المجتمع المحلي وبخاصة فيما يتعلق بالموقع ووسائل الاتصال بالكويت واتجاهات التوزع السكاني في المناطق الحديثة.

ـ الجنسيات والفئات العرقية والدينية والمهنية واللغوية التي ينتمي إليها السكان.

ـ ظاهرة الهجرة في المجتمع المحلي وإليه، وجنسيات الوافدين والفئات العرقية والمهنية التي ينتمي إليها الكويتيون الذين ينتقلون للسكن في المدينة، وكانت المشكلات المرتبطة بأثر الظروف الايكولوجية في الحراك السكاني من أهم المشكلات التي عني بها الباحثون الانتروبولوجيون في الأنماط المجتمعية البدوية وشبه البدوية بوجه خاص. فالأرض والتوطن والحراك السكاني يأخذ وضعاً جديداً في مرحلة التغير الشامل الذي تمر به تلك المجتمعات البدوية، فقد ترتب على تدخل الدولة وإعادة تنظيم الملكية في المناطق الصحراوية وإنشاء المشروعات الاقتصادية للجماعات البدوية أن احتلت الأرض قيمة اقتصادية تبادلية إلى جانب قيمتها القبلية التقليدية.

ـ الخدمات والحقوق في المجتمع الكويتي وبخاصة فيما يتعلق بالحصول على الجنسية الكويتية ومشكلات التجنس وارتباطها بعمليات الهجرة المشروعة وغير المشروعة.

ـ اتجاهات الهجرة في المجتمع المحلي وارتباطها بظهور مؤسسات الخدمات

الحديثة ومدى تمتع الأهالي بالتسهيلات التي تقدمها الدولة، وظهور المناشط الاقتصادية التقليدية.

- نظم التبادل والتعاون الاقتصادي بين أعضاء الوحدات القرابية والعرقية والدينية وبين أبناء الجيرة في مرحلة ما بعد التغير، والعلاقات التي تقوم بين الكويتيين وغير الكويتيين بفئاتهم المتمايزة.

- اقتصاديات الأسرة والاتجاهات الاستهلاكية والدور الذي تلعبه المرأة في إدارة الشؤون المنزلية.

- ويعتبر المؤلف أن المشكلات الاقتصادية المتعلقة بنظم تقسيم العمل وتنمية الخبرات المهنية من أهم المشكلات البدوية التي تمر بمرحلة تغير نحو الأخذ بأساليب التصنيع، فالخبرات التقليدية للسكان لا تتناسب مع النشاطات الجديدة التي توجد في داخلها عن طريق المشاريع الاقتصادية التي تقوم فيها نتيجة لاكتشاف موارد جديدة للثروة مثل البترول أو الثروة المعدنية. ومن ثم يحتل البدو في البداية الأعمال البسيطة التي لا تحتاج إلى خبرة ومهارة عالية. ثم يحتلون في مرحلة التغير مراتب اجتماعية أعلى وبالتالي ينهار الارتباط بين أنواع النشاط الاقتصادي والانتماء العرقي. ويترتب على هذا التغير إيجاد نظم حماية القوى العاملة المحلية في منافستها غير المتكافئة مع القوى العاملة الوافدة. وتتخذ هذه الحماية صوراً متعددة منها النص على أفضلية الأهالي في تولي الوظائف ما دامت تتوفر لديهم المستويات الدنيا الضرورية من الخبرة، وإتاحة الفرصة لهم للترقي بصورة تختلف عن تلك التي تحكم ترقي العاملين الوافدين.

- ومن المشكلات التي تعالجها الدراسات السوسيوانتروبولوجية: العلاقات الأسرية، اتجاهات الزواج والطلاق، الزواج بغير كويتيات، تعدد الزوجات، الطلاق، الحياة الجنسية وممارستها المشروعة وغير المشروعة. ثم يعرض المؤلف إلى التغير الذي حصل نتيجة دخول النشاطات المهنية الجديدة التي يمارسها الرجال والتي أتاحت لهم المزيد من الفرص لمشاركتهم في تربية الأبناء ورعايتهم، كما أن الأسرة أصبحت تحاط الآن بكثير من برامج الرعاية الاجتماعية المنظمة وبخاصة في

الرعاية الصحية والنفسية والاجتماعية، وتشملها برامج التكامل الاجتماعي.

- ومن المشكلات التي يشدد على معالجتها ودراستها الباحثون السوسيوانتروبولوجيون: السلطة الاقليمية التقليدية والدور الذي لعبه نظام الإمارة، والدور الذي يلعبه العرف القبلي التقليدي - والقوانين الصورية الحديثة في تسوية المنازعات التي تقوم في مجتمعات التغاير السكاني.

ويتناول الفصل الخامس الظروف الايكولوجية وبنية المجتمعات البدوية، حيث يبدأ المؤلف بتعريف لكلمة علم الايكولوجي على «أنه ذلك العلم الذي يدرس الأفراد الذين يعيشون في بيئة واحدة والوقوف على مبلغ نشاطهم وتفاعلهم مع عناصر البيئة» وأثر هذه العناصر في الإنسان والنظم المختلفة من اقتصادية وسياسية ودينية.

وقد حاول المؤلف في هذا الفصل التعرف على ملامح التساند القائم بين الظروف الايكولوجية والمكونات البنائية في بعض المجتمعات القبلية الأفريقية وبخاصة فيما يتعلق بأثر تلك الظروف الايكولوجية في تكوين أنساقها السياسية ووحداتها الثأرية ليكون في المقارنة بين هذه المجتمعات من ناحية والمجتمع القبلي شبه البدوي في الصحراء الغربية المصرية من ناحية ثانية، ما يبرز كثيراً من البينات المؤيدة والمعارضة التي تعمق الفهم لهذا التساند بين الظروف الايكولوجية من ناحية وأنساق الضبط الاجتماعي والتضامن الثأري والجزاء من الناحية الثانية ثم يستعرض المؤلف مضمون كتاب إيفانز بريتشارد عن المجتمع البدوي لدى قبائل النوير الذي حاول فيه دراسة كل ما يتعلق بتقسيم العمل، والفن، والدين والتضامن الثأري وعلاقات المصاهرة وطبقات العمر والعزل وغيرها، وهذا كله ينعكس بوجه خاص في إبراز قيمة الظروف الايكولوجية في تكوين البناء السياسي في هذا المجتمع. وتتعدى أهمية الظروف الايكولوجية في تكوين بناء المجتمع البدوي في النوير الجانب السياسي في هذا البناء إلى جوانب أخرى تتعلق بالجانب القرابي والتكامل القائم بين تلك الظروف وتضم الزواج حيث يسود الزواج الاغترابي بين النوير. فإن نظام الزواج الأكسونامي يخلّف علاقات قرابية (عن طريق المصاهرة) بين الوحدات الاقليمية والثأرية المتمايزة، بحيث تصبح

تلك العلاقات عوامل مساعدة مثلاً على التنازل عن الحق النظري في الثأر من القاتل أو أحد أعضاء الجماعة الثأرية التي ينتمي إليها وقبول الدية.

ثم يعرض المؤلف للتغيرات البنائية التي تعرض لها المجتمع الكويتي بعد استثمار النفط حيث يبرز أهمية الظروف الايكولوجية في تكوين بنية المجتمع من خلال دراسة حقلية لجزيرة فيلكا وقرية الجهراء بالكويت. واستنتج مجموعة خصائص تميز البنية الاجتماعية في هاتين المنطقتين وهي:

١ ـ أول تلك الخصائص التي تميزت بها بنية المجتمع المحلي في هاتين المنطقتين هي ناحية التنوع والتعدد في المكونات السكانية، ويتمثل هذا التنوع والتعدد في نوع النشاطات الاقتصادية التي يقوم بها السكان في تعدد الفئات العرقية التي ينتمون إليها، وفي نظم الضبط الاجتماعي التي يخضعون لها.

٢ ـ والخاصية الثانية التي تميز هذين المجتمعين هي خاصة العزلة النسبية، وترجع أسباب هذه العزلة بصفة خاصة إلى بعدهما عن مدينة الكويت العاصمة. وقد انعكست ملامح هذه العزلة في اتساع مدى العلاقات التي تقوم بين أعضاء المجتمع المحلي، بمقارنتها مثلاً بتلك العلاقات التي تربط بينهم وبين بقية السكان في المناطق الأخرى. ويتضح هذا في تعدد مناسبات التزاوج والتهادي، واللجوء عند الحاجة، والالتقاء في المناشط الاجتماعية لقضاء أوقات الفراغ.

٣ ـ أما الخاصية الثالثة فهي استمرار احتفاظ كل من المجتمع المحلي في الجزيرة وقرية الجهراء بنسبة عالية من السكان الكويتيين. وذلك بعكس اتجاهات التغير السكاني في المجتمع الكويتي بصفة عامة.

٤ ـ والخاصية الرابعة تكمن في التغير المتمثل بالتنوع في المناشط الاقتصادية التقليدية والحديثة والتحول إلى العمل في المؤسسات التي أنشأتها الدولة بعد استغلال النفط. ومنها العمل في الوظائف الحكومية وقطاع المقاولات والنقل والتجارة.

٥ ـ إلى جانب هذا الاشتراك في تلك الخصائص البنائية في كل من المجتمع المحلي بجزيرة فيلكا وقرية الجهراء تظهر خاصة أخرى هي خاصة التناقض أو

الصراع. فبالرغم من أن المجتمع المحلي التقليدي في الجهراء يتكون من وحدات قبلية متمايزة، تنعكس فيها بعض ملامح النسق الانقسامي نجد أن فئات مجتمع فيلكا لم تنتظم في بناء قبلي، وقد خضعت جميعها لسلطة تقليدية اقليمية متمايزة. إلا أن الصراع والتناقض قد ظهر بصورة خاصة في الجوانب السياسية، التي تقوم في كل منهما، وبخاصة فيما يتعلق بالدور الذي يلعبه نظام المختارين، وأجهزة الشرطة والقضاء الحديث والسلطة القبلية التي لا تزال تلعب دوراً هاماً في المجتمع المحلي بالجهراء ومظاهر التمركز العرقي التي لا تزال بارزة في المجتمع المحلي بفيلكا.

ويحلل المؤلف في الفصل السادس خصائص القانون العرفي في المجتمعات البدوية. وقد بدأ الفصل بعرض موجز لدراسة خصائص القانون والجزاء والسلطة في المجتمع البدوي انطلاقاً من تحديده لبعض المصطلحات كالمركز والدور والعلاقة الاجتماعية والتفاعل الاجتماعي والقبول الاجتماعي، ويستنتج أن أعضاء الجماعات المختلفة حين يحتلون مراكز محددة ويفرض عليهم القيام بأدوار مرسومة في مواقف التفاعل المتنوعة وفي علاقاتهم بغيرهم من أعضاء الجماعة، إنما تحكمهم معايير محددة هي التي تعطي البناء الاجتماعي الذي ينتظمهم جميعاً نوعاً من الاستقرار أو الثبات والنظام وبدون تلك المعايير يصبح التفاعل بينهم أمراً يتسم بالصعوبة والخطورة والعفوية. ويمكن تقسيم تلك المعايير إلى ثلاث فئات: ـ الفئة الأولى منها تتمثل في العادات الشعبية والأخلاق وهما يشكلان الجانب الأكبر من المعايير الاجتماعية.

ـ الفئة الثانية هي القوانين التي ترتبط بوجود التنظيم السياسي الذي يتمتع بوجود سلطة مركزية في المجتمع.

ـ الفئة الثالثة تتمثل في تلك المعايير التي تحكم العلاقات بين أعضاء الروابط أو الهيئات الخاصة في المجتمع.

وبعد تحديد هذه المعايير ينتقل المؤلف إلى دراسة مقارنة للقانون والجزاء في المجتمعات التقليدية في الصحراء الغربية المصرية والكويت بصفة خاصة. ويرى

أن دراسة نسق التقنين والجزاء والسلطة والزعامة في المجتمعات القبلية البدوية، ترتبط بالضرورة بدراسة النسق السياسي الذي يحتل مركزاً هاماً في بناء تلك المجتمعات. ويستشهد برأي شابيرا بضرورة الاعتناء في دراسة النسق السياسي بكيفية تنظيم أنماط التعاون بين الأشخاص والزمر الاجتماعية المتمايزة في المجتمع ثم بمدى خضوع هذا المجتمع لأية سلطة خارجية، على اعتبار أن الجماعة السياسية تتميز دائماً بخاصتين: الأولى هي استقلالها عن الخضوع لأية سلطة خارجية، وثانيتهما تتمثل في وجود تنظيم معين يحكم مظاهر التعاون والتضامن التي تقوم بين أعضائها في نشاطاتهم المختلفة.

وتنتهي المقدمة النظرية لدراسة النسق السياسي بالتعرف بصفة خاصة على طرق تسوية المنازعات التي تنشأ بين الوحدات القبلية أو الثأرية المتمايزة في مجتمع أولاد علي (شمال شرق مصر) ويخلص إلى القول بنسبة القانون والمسئولية الجنائية، وبنسبية الجريمة والعقوبة وبأن رد الفعل الذي يترتب على الاعتداء على القانون العرفي أو «العوايد» ليس مرتبطاً بتجريم الفعل في ذاته، ولكنه مرتبط في الدرجة الأولى بنوع الضرر الذي ترتب على هذا الفعل، وبشخصية الفاعل التي لن تعرض للضرر الذي ترتب على هذا الفعل، كما يرتبط بكثير من الأوضاع الطبقية، والمصالح الاقتصادية والبعد الاقليمي والمسافة البنائية التي تفصل بين الجاني والمجني عليه. ويعتبر أخيراً أنه لا يمكن الالتزام بحدود فقهاء القانون في تعريف القاعدة القانونية والجزاء في المجتمعات التقليدية حيث يعتبر العنصر الصوري والعنصر الاقليمي من العناصر الأساسية في تعريفهم للقاعدة القانونية، في حين تفتقر إليها القاعدة العرفية.

ويختم المقال بتفسير النصوص العرفية التي تعبر عن نظم اجتماعية وتتضمن اجراءات اجتماعية تقوم بوظائف معينة بحيث يبرز في النهاية طبيعة القانون والضبط الاجتماعي في ذلك النمط المجتمعي القبلي شبه البدوي مشدداً على قواعد القانون العرفي المسمى «بالعوايد»، والتي تعنى بتقنين جوانب متنوعة في حياة هذا المجتمع، في مجال العلاقات الاقتصادية والقرابية والسياسية وتتمثل فيما يلي:

١ ـ الزعامة القبلية ومسؤولياتها والدور الذي تلعبه في الحياة السياسية والاقتصادية.

٢ ـ الالتزامات بين الوحدات الانقسامية المتمايزة التي ترتبط برابطة الوحدة القبلية.

٣ ـ مظاهر التضامن والالتزام بين أعضاء الجماعة الثأرية المتمايزة تجاه الجماعات الأخرى من نفس النوع والدرجة.

٤ ـ المسؤولية الفردية للرجل المرأة.

٥ ـ الملكية وحقوق الحيازة ومظاهر التضامن في مسؤولية حمايتها بين أعضاء الجماعات القبلية والثأرية.

٦ ـ التبادل بالبيع أو الايجار ونقل حقوق الحيازة.

٧ ـ حقوق الجيرة والتزامات الجار والرفيق.

٨ ـ التعويضات في منازعات القتل (العمد والخطأ) والجروح والاعتداءات التي لا تنتهي إلى جروح والاعتداءات الجنسية.

٩ ـ اجراءات تسوية المنازعات وطرق التحقيق والاثبات وتكوين هيئة الفصل في تلك المنازعات.

ويتضمن الفصل السابع دراسة حول التضامن الثأري والعقوبة في المجتمع البدوي لقبيلة أولاد علي أو «السعادي». وتنقسم هذه القبيلة إلى ثلاث مجموعات كبرى هي: قبائل علي الأبيض وقبائل علي الأحمر وقبائل السننة. وتنقسم كل مجموعة قبلية إلى مجموعات فرعية يتكون كل منها من عدد من الوحدات السياسية الثأرية التي يسمى كل منها عماراً. وتقوم الوحدة السياسية الثأرية للعمار على اشتراك أعضاء «العيلة» في المسؤولية الثأرية، فهم يشتركون في دفع الدية، ويشاركون في قبولها، ويلزمون متضامنين بأداء بعض الواجبات والتمتع ببعض الحقوق القبلية عندما يعتدي أي منهم على عضو في عمار آخر أو يقع على أي منهم اعتداء من شخص ينتمي إلى وحدة ثأرية أخرى. فقيم التضامن الثأري في المجتمع تؤكد مثلاً ضرورة مؤازرة الجماعات القبلية التي تعرف بقبائل علي الأبيض

والتي تنقسم إلى قبائل أولاد خروف وقبائل السنافرة بعضهم لبعض مثلاً في نزاعهم ضد قبائل القنيشات والعشيبات التي تنتمي إلى المجموعة القبلية التي تعرف بقبائل علي الأحمر.

إلا أن المؤلف يجد أن أولاد علي يفتقرون إلى نسق للالتحام السياسي والثأري يتعدى بشكل ملزم دائماً حدود الوحدة الثأرية أو العمار كجماعة سياسية متمايزة. وبالتالي فإن الروابط العرقية والمصالح الاقتصادية قد تفرض على تلك الوحدات السياسية الثأرية المتمايزة أن تنضم وتكون وحدة مؤقتة لتجابه الموقف.

كما أن وحدة الدرايب أو القانون العرفي هي التي تضفي في الحقيقة الوحدة والكلية والتماسك على وحدات ذلك المجتمع الذي لم يخضع أعضاؤه لنوع من السلطة الرسمية التي تصدر التقنينات الملزمة والعامة والتي يخضع هؤلاء الأعضاء لها عن طريق القسر.

وللأهمية البنائية للقانون العرفي فقد دون أولاد علي قواعده في صورة مواد متسلسلة تنص على ما يجب أن يتم لتسوية المنازعات الشخصية والقبلية بأسبابها المختلفة، وتتكون تلك القائمة من المواد من نصوص تحدد اجراءات التسوية العرفية لمشكلات القتل العمد والخطأ، والقتل من أجل المال، واجراءات الزالة، والتعويضات التي تدفع في الاصابات التي تنتهي إليها المعارك كما تعالج القائمة طرق تسوية المنازعات في قضايا الأرض والآبار والعقارات، وقضايا الأحوال الشخصية، والحقوق والواجبات التي يلتزم بها أعضاء العمار بعضهم إزاء بعض وإجراءات البراوة أو الانفصال عن الوحدة السياسية الثأرية للانضمام إلى وحدة أخرى، والأحكام المتعلقة بالأخطاء التي تصدر عن المرأة.

ويجد المؤلف في مجتمع أولاد علي نوعين من الجزاء فهناك، أولاً: الجزاءات العامة التي تنص عليها مجموعة العوايد أو القواعد العرفية التي يخضع لها كل أولاد علي بفئاتهم القبلية والعرقية المتنوعة، كما أن هناك أيضاً بعض الجزاءات الخاصة التي ينص عليها بين أعضاء العمار الواحد. ويتمتع ذلك النوع الأول من الجزاءات بدرجة عالية من الدوام والاستقرارفي حين تتمتع الجزاءات الخاصة بقدر أكبر من المرونة وتخضع للتغير والتعديل المستمر تبعاً لتغير الظروف الايكولوجية

والسياسية التي تعيشها كل جماعة ثأرية على حدة.

ويعرض الباحث لعدد من الجزاءات العرفية ومنها الدية أو الكبارة حيث يدفعها الجاني في حال ثبوت تهمة القتل عمداً أو بالخطأ وتقدر بين ٣٠٠ و٤٠٠ جنيه مصري. ونظارة الجرح والتي تحدد حسب نوع الاصابة.

بيد أنّ الكبارة تقدر بمبلغ من المال أو بعدد من رؤوس الحيوان وتعتبر رد اعتبار للشخص المعتدى عليه أو الجماعة الثارية التي ينتمي إليها. وهي تختلف باختلاف المركز الاجتماعي للشخص الذيْ وقع عليه الاعتداء، كما تختلف بحسب نوع الاعتداء ذاته وبحسب المكان الذي حدث فيه الاعتداء.

ولما كانت وحدة العمار أو الوحدة الثأرية السياسية المتمايزة تقوم على وحدة الاشتراك في المسؤولية الثأرية في الفداء وقبول دية القتيل فضلاً عن دفع مهر العروس في الزواج الاندوجامي بين جميع رجال ونساء العمار، لذلك فإنها ستواجه أيضاً بنفس الوحدة التغيرات التي ستطرأ على المجتمع القبلي التقليدي الذي تتميز به. وهذا ما يراه المؤلف بالنسبة لمخططات تعمير الصحاري بمنطقة الساحل الشمالي الغربي في الصحراء المصرية. إلا أن الخدمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الحديثة قد خلقت مجالاً جديداً للتنافس في المجتمع القبلي بعد أن كانت تلك المنافسة على الزعامة محصورة في مركز العاقلة في الوحدة الثأرية ومركز «العمدة والشيخ» في نظام الادارة المحلية، وهذان المجالان تحكمهما حقوق الوراثة، ومن ثم فقد ساعدت هذه الخدمات على تشتت الوحدات القرابية المتمايزة في الوحدة الثأرية والسياسية الواحدة.

ويعرض المؤلف في الفصل الثامن بكثيرٍ من الايجاز للدور الذي تلعبه الزعامة الدينية في نسق الضبط الاجتماعي، وبخاصة من خلال بعض النظم الدينية التي توفرت للمؤلف مادة إتنوغرافية غنية حولها، سواء كانت تلك المادة مستمدة من المجتمعات القبلية الافريقية الانقسامية أو من مجتمع أولاد علي في الصحراء الغربية المصرية وبخاصة فيما يتعلق بالدور الذي لعبه المرابطون واليمين كنظام للتحقيق والجزاء. وفيما يتعلق بتلك المجتمعات القبلية الافريقية فقد عرفت مراكز متمايزة يحتلها «الأنبياء» وغيرهم من الزعماء الدينيين الذين يعتمدون على

مرتبتهم الاجتماعية وأدوارهم الدينية في تسوية المنازعات السياسية. ويعتبر الزعيم ذو جلد الفهد من أبرز الأمثلة المعروفة حيث يقوم بدوره في الوساطة باعتباره رجل دين وليس رجل حرب أو سياسة فيجتمع ذلك الزعيم الديني في الوحدة الثأرية المعتدية إلى زميله في الوحدة الثأرية المعتدى عليها وينقل إليه رغبة جماعته في تقديم الدية والوصول بالنزاع إلى تسوية سلمية. إلا أن دوره في موقف الثأر لا ينجح فقط اعتماداً على قوته الشعائرية، فإن التحليل السوسيوانتروبولوجي لهذا الدور يبين أن نجاحه مرتبط برغبة المتنازعين أصلاً في تسوية النزاع إذا قربت المسافة البنائية التي تفصل بينهم. كما أن حضور هذا الزعيم يساعد على قيام نوع من الحوار والمناقشة بين الجماعات المتنازعة مما يساعد على الوصول إلى نوع من الاتفاق والتفهم المتبادل بينها، وقد يؤدي هذا الحوار إلى اعتقاد الطرف الخاسر بعدالة موقف الطرف الآخر، وهذا كله بلا شك بجانب أهمية المرتبة الاجتماعية التي يحتلها الزعيم ذو جلد الفهد، والتي تعطي ثقلاً للقرار الذي يتم الاتفاق عليه في حضوره وبخاصة وهو يستطيع أن يستعدي القوى الغيبية، لتنزل لعناتها على يد من يخرق هذا الصلح.

وينتهي الفصل بتبيان أهمية الاتساق والتساند والتكامل بين الجوانب السياسية والجوانب الدينية في نسق الضبط الاجتماعي في تلك المجتمعات القبلية، وذلك من خلال عرض موجز لإجراءات اليمين وكيفية تحديد أعضاء الجماعة الثأرية الذين يحلفون متضامنين مع المتهم لإثبات براءته أو إدانته، والجزاءات الغيبية التي ينطوي عليها حلف اليمين الكاذب، والدور الذي يلعبه نظام اليمين في تأكيد وحدة وتماسك الجماعة الثأرية.

ويتضمن الفصل التاسع تقريراً حول بعض مشروعات التنمية الاجتماعية التي استحدثت في أحد المجتمعات شبه البدوية العربية، وهو مجتمع أولاد علي الذين يسكنون الصحراء الغربية المصرية وفي مجتمع محلي محدود فيها، هو مجتمع برج العرب. وقد ضم هذا التقرير محاولة للإفادة من الدراسات السوسيوانتروبولوجية الحقلية في تقييم خطط تلك المشروعات ومدى كفاءتها في التواؤم مع الظروف والأوضاع الاجتماعية المحيطة بها والخروج ببعض التوصيات

التي من شأن تحقيقها أن يرقي تلك الكفاءة ويحقق ذلك التواؤم بصورة أفضل وذلك لصالح المشروع الاقتصادي في ذاته كما هو في صالح الأهالي الذين ينشأ من أجلهم هذا المشروع.

وقد تناول المؤلف في بداية الفصل بعرض موجز بعض المشروعات، بعد تنفيذ مرحلة استصلاح الأراضي وإعدادها للزراعة، منها:

١ ـ مشروع البساتين الذي يضم ١٨ ألف فدان تمت زراعة ١٢ منها فعلياً وكونت ٨ قرى ريفية.

٢ ـ إنشاء محطة تربية للحيوانات بقرية النهضة تهدف إلى توفير اللبن واستغلال مراعي المنطقة وقدرتها الاجتماعية في زراعة جيدة لبعض محاصيل الأعلاف كالبرسيم.

٣ ـ مشروع الصناعات الغذائية. معصرة لعصر الزيتون. ومركز لتجفيف اللوز والتين وتعليبه.

وقد تطلب تشغيل هذه المشروعات وجود أيدٍ عاملة فنية وبالتالي مستقرة مما أدى إلى وفود جماعات الموظفين من وادي النيل التي عملت بأجهزة الخدمات في قطاعات التعليم والصحة والأمن والشؤون الاجتماعية وأدت إلى زيادة التغاير السكاني في المنطقة. كما خلقت الظروف فرصاً للكثير من التفاعل الاجتماعي بين الأهالي والوافدين من العمال والموظفين تتمثل بالتبادل والاتصال الثقافي الناجح، إلا أنه بالرغم من التغاير العرقي وتنوع الفئات الاجتماعية التي ينتمي إليها أولاد علي الذين يسكنون المنطقة، فلقد احتفظ المجتمع شبه البدوي الذي ينتظمهم جميعاً بدرجة عالية من التجانس السكاني واستطاع أن يتمثل بدرجة عالية من المرونة الجماعات التي وفدت من وادي النيل فيما يعرف بنظام الاكتتاب.

وتنعكس تلك التغيرات السكانية والايكولوجية في كثير من جوانب النسق الاقتصادي في بناء ذلك المجتمع المستحدث ولعل من أهم التغيرات وأكثر المشكلات إلحاحاً في الوقت الحاضر تلك التي تتعلق بالأرض وحقوق استغلالها وملكيتها، حيث بدأت تأخذ قيمة اقتصادية جديدة. فحقوق الحيازة أصبحت مع تعاقب الأجيال وانقسام الوحدات القرابية تتخذ الصورة الفردية الواضحة، حيث

يعرف كل رجل وأولاده بالتحديد حدود أرض الحوز التي يضعون يدهم عليها.

ومن التحولات التي طرأت على المجتمع تحول الاقتصاد من الرعوي إلى ما يعرف بالاقتصاد المعاشي. وظهور النشاط التجاري المتمثل بالأسواق الأسبوعية (سوق بهيج الذي يعتبر مركزاً هاماً للحياة الاقتصادية والقبلية في منطقة برج العرب). كما تحكم السوق بمجموعة من التقنينات العرفية والرسمية وهو يعتبر أيضاً مناسبة لممارسة كثير من النشاطات الاجتماعية المتنوعة.

وآخر المشروعات هو قيام منظمات الخدمات الحديثة التي أنشئت في منطقة البرج، وليست لدى الأهالي معرفة واضحة بوظائفها مثل: مجلس القرية، ووحدة الشؤون الاجتماعية، والعيادة البيطرية، وأجهزة الاحصاءات والتسجيلات الحيوية والمدنية والمهنية وغيرها. إضافة إلى فتح مجال التعليم عن طريق الكتاتيب وبعض المدارس الابتدائية، ثم إنشاء الجمعيات التعاونية التي لم يتعاون معها الأهالي من البدو إلا من خلال الإفادة السريعة من الخدمات التي تقدمها دون محاولة التعاون في تحقيق الأهداف البعيدة لنظام التعاون في ذاته.

إلا أن المؤلف يقدم بعض الملاحظات حول ما أنجزته التعاونيات منها:

إنها أدخلت إلى المجتمع القبلي في المنطقة تطبيقات ديمقراطية جديدة لترتبط بالدرجة الأولى بالأغلبية العددية حيث لجميع الأعضاء من الوحدات القبلية والفئات العرقية المتمايزة حقوق متساوية مثلاً في الترشيح لعضوية مجالس الإدارة.

كذلك أتاح العمل في الجمعيات التعاونية فرصة معايشة وتطبيق الإدارة البيروقراطية، ودخلت إلى المجتمع بذلك سمة جديد من سمات التحضر، فقد جرت انتخابات جمعية البرج بحضور مفتش التعاون بقطاع مؤسسة تعمير الصحاري ببرج العرب ومشرف الجمعية وممثل الاتحاد الاشتراكي وقسم الشرطة.

إضافة إلى ذلك فقد عرف المرشحون والأهالي هذه السمات الحضرية التي عملت على توطينهم في المجتمع شبه البدوي ببرج العرب.

ويختم المؤلف كتابه بعرض النص الحرفي لقانون الغواصين في الكويت، في ملحق أول، يتبعه بنصوص القانون العرفي في مجتمع أولاد علي كملحق ثانٍ.

المجتمع القبلي بين المخزن والدولة لرحمة بورقية

مراجعة خالد زيادة

ما هي العلاقة التي يقيمها كلٌّ من «المخزن» و«الدولة» مع المجتمع؟ إن المخزن هو التسمية التقليدية للدولة ما قبل الحديثة في المغرب. وإذا كانت الدولة لا تزال تحتفظ بأشكال مخزنية، إلا أن نوع العلاقة التي تقيمها مع المجتمع تتأسس على قواعد مختلفة. تلك هي المسائل التي تدرسها رحمة بورقية في كتابها «الدولة والسلطة والمجتمع»*. وتعتمد فيها على مصادر وثائقية مخزنية تعود إلى نهاية القرن التاسع عشر. بالإضافة إلى مراجع تاريخية ودراسات بالفرنسية والانجليزية.

في المقدمة التي تتصدر الكتاب، تحدد الباحثة نوع عملها بين التاريخ وعلم الاجتماع. وتعلن مغادرتها للتحليل الخلدوني: «إن تحليل ابن خلدون والذي غالباً ما يكون الرجوع إليه طقوسياً - إذا كان ينطبق على لحظة تاريخية عاصرها، فإن نجاعته العامة تتضاءل عندما نريد قراءة فترة طويلة ومتشابكة تبتدىء من القرن السادس عشر، أصبحت فيها الدائرة الخلدونية لا تفسر استقرار جهاز المخزن» (ص٧).

وتميز الباحثة منهجياً بين الدولة والسلطة. فإذا كانت دراسة الدولة مسألة

---

* د. رحمة بورقية: الدولة والسلطة والمجتمع. دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب. دار الطليعة - بيروت ١٩٩١.

تخص العلوم السياسية، فإن دراسة السلطة هي حقل مشترك لعلم الاجتماع والانتربولوجيا وعلم النفس والعلوم الاقتصادية. كذلك فإن السوسيولوجيا إذا كانت اهتمت بدراسة جهاز الدولة، فإن الانتربولوجيا تهتم بموضوع السلطة. وانطلاقاً من هذه المسألة تمر مروراً سريعاً على أعمال بولانزاس وقراءاته لأعمال ماركس واستخلاصه بأن سلطة الدولة هي بنية وليس علاقة اجتماعية. كما توضح أن عملها يستند إلى نتائج أعمال الانتربولوجيين من كلود ليفي ستروس إلى بورديو.

إن تحديد أو رسم علاقة السلطة بالمجتمع في كتاب بورقية يقوم على رسم علاقة هذه السلطة خلال عهدين؛ نهاية القرن التاسع عشر، ثم مرحلة ما بعد الاستقلال. بحيث جرى عن عمد إهمال المرحلة الاستعمارية. ليس لأن الكتاب ليس تاريخياً، ولكن من أجل التشديد على الاختلاف بين المرحلتين، دون إهمال الآثار التي تركتها مرحلة «الحماية» على المجتمع في المغرب. إلا أن كل هذه الدراسة تنحصر في نموذج تطبيقي وهو علاقة السلطة بمجتمع «قبائل زمور» الذي يقوم على رقعة تبلغ حوالي (٧٠ كلم) بين مدينتي الرباط ومكناس. إن المجال الجغرافي الذي تنتشر فوقه قبائل زمور هو مجال من الهضاب المتراتبة. لكن المجال الجغرافي هو مجال سلطة، لأن المنطقة تقع بين «مدينتين مخزنيتين» وبالتالي فإنها ـ أي المنطقة ـ ممر ضروري للحركات المخزنية. من هنا فإن تجمع قبائل زمور الذي يضم (١٠٥٢٠ خيمة) ويقسم إلى أربعة أرباع، لا يخضع للعوامل الجغرافية ـ الطبيعية، وإنما يخضع لتقسيمات السلطة المخزنية التي تبغي جمع الضرائب.

المخزن

ترفض الباحثة في حديثها عن المخزن، الأوصاف التي أعطيت له بصفة ممثلاً للنظام ضد التمردات القبلية، فهي ترفض ثنائية: مخزن/سيبة، هذه الثنائية المعروفة والمشهورة في الكتابات الأوروبية حول المغرب. كما ترفض كون المخزن هو رمز للوحدة والانسجام أو أن يكون مقتصراً على دور تحكيمي فوق الخلافات.

وترى أن التعرف إلى «المخزن» يكون من خلال أسسه الرمزية وليس

الايديولوجية ذلك: «أن حقل الخيال الرمزي للمجتمع المغربي ـ والذي يكوّن الإسلام أحد عناصره الأساسية ـ هو حقل يولد وينتج ويروّج الرموز، كما تروج السلع. من هنا يكون الإسراع نحو امتلاك واحتكار الرموز الهامة إحد الشروط للوصول إلى السلطة. وفي هذا الإطار لن يكون غريباً أن يصبح تراكم الرأسمال الرمزي، والمكون أساساً من الشرف، و«البركة»، أحد الوسائل الأكثر نجاعة للوصول إلى السلطة» (ص٣٣).

من هنا فإن «البيعة» هي نقطة ارتكاز أولى في امتلاك السلطة، لأن البيعة هي عقد بين طرفين؛ «السلطان» من جهة وأهل «الحل والعقد» من جهة أُخرى. وأهل الحلّ والعقد هم: الوزراء والعمّال والقضاة والأمناء والأشراف والعلماء والعدول وقادة الجند ورؤساء الحرف. أي ما يسمى «بالخاصة» التي هي النخبة الحضرية. إن المراكز التي تتم فيها البيعة تتكون أساساً من المدن المخزنية مثل مراكش وفاس ومكناس مما يجعل بيعة القبائل تأتي متأخرة شيئاً ما عن بيعة المدن.

تدرس الباحثة العلاقة بين المخزن من جهة وبين الزاوية الصوفية من جهة أخرى، وخصوصاً من الناحية الرمزية. فالزاوية تراكم رأسمال من صفات الشرف والعلم والغرابة، كما أن خريطة توزع الزوايا توضح انتشارها في كل دوار (قرية) وفي كل قبيلة. وتستنتج: «إن ظاهرة الزوايا على الرغم من تحفظات وانتقادات العلماء حول شرعيتها، تشكل عناصر استمرارية للأسس الرمزية التي يقوم عليها المخزن، بحيث ظلت تعمل على ترسيخ تلك الأسس داخل القبائل. ويتجلى ذلك في ارتباط الأصل الشريف بمؤسس الزاوية، فكل مؤسس لزاوية يعلن عادة عن أصله الشريف، وذلك بإثباته عن طريق وضع شجرته «الجينيالوجية» التي تربطه بذلك الأصل. تعمل هذه الظاهرة ـ بصفة أو بأخرى ـ على تقريب وترسيخ مبدأ وتصدر الشرف في الوعي القبلي، وتجسم بالتالي الحضور الروحي للسلطان كشريف وكصاحب بركة وسط هذه القبائل»(ص٤١).

إن ما يميز المخزن هو «الحركة» بواسطة «المحلة»، أي الانتقال بواسطة مركب وحاشية. ومن هنا القول: بأن الحكومة المغربية ليس لها مقر خاص بها لكي تخضع الشعب وترده. فلكي يضمن مردودية الضرائب يكون السلطان

مضطراً لكي يسافر باستمرار، ليخضع السكان لا عن طريق السلاح فقط، وإنما أيضاً عن طريق التأثير الديني والشخصي (ص٥١).

إن «الحركة» عبارة عن مسيرة لمدينة متنقلة بإدارتها وجندها وأسواقها وهذا التنقل لا يستهدف مهمة محددة، وإنما يستهدف استعراض المخزن بأجهزته وجيوشه وإدارته في المجال والزمان. كذلك فإن الحركة تضم قادة بعض القبائل عن قصد من أجل إلحاقهم بالمخزن وإظهار قوته. لأن الحركة تضم الجيش، بحيث لا يمكن التمييز بين «الحركة» و«المحلة» و«الجيش» فأغلب فرق الجيش تنتقل مع تنقل السلطان لتكون أهم عناصر الحركة من حيث العدد (ص٥٣). بحيث يصل عدد أفراد العناصر العسكرية إلى ٢٥ ألف رجل. أما مجموع الحركة فيصل إلى أربعين ألف رجل: السلطان وحاشيته والسوق مع البائعين والحرفيين عدا ما يلتحق بالحركة من العناصر المحلية. ويصل المجال الذي تحتله الحركة إلى دائرة يصل قطرها أحياناً إلى أربعين كلم[٢].

إن دراسة بورقية تتّبع بالتفصيل هذه الحركة في تنقلها وخصوصاً عند مرورها في أراضي القبائل: «إن مرور الحركات فوق أراضي القبائل لا يخلو من انعكاسات على الحياة الاقتصادية والاجتماعية لهذه القبائل» (ص٥٩).

أما العلاقة بين المخزن والقبائل فتقوم على نظام الوسطاء. فالمخزن يعتمد على القيادات المحلية ويقربها من أجهزته بحيث تتشارك في التقرير والسلطة، إلا أن المخزن يعمل على الحيلولة دون قيام قيادة كبرى. وتعدد القيادات؛ وينتظر المخزن من هؤلاء القواد أن يمدوه بالتقارير حول كل ما يجري في القبائل. ويتم هذا التقرير كتابة، أي بواسطة المراسلات. وتلاحظ الكاتبة: «من عواقب وظيفة الأخبار التي يقوم بها القائد بروز وظيفة المخزن كجهاز تحكيمي. لأن هذا التحكم كثيراً ما يكون نابعاً من رغبة القيادات المحلية نفسها، تجعل القيادات المحلية المخزن على علم بما يجري محلياً مقابل إشراكها في السلطة. وبالتالي فهي تلح على أن يكون المخزن هو الحكم الذي تفض على يده كل النزاعات» (ص٦٥).

وللقيادات القبلية أدوار أخرى ومن ذلك؛ إخضاع العامة ومراقبة القيادات الأخرى، كما تلعب دور وساطة بين العامة والمخزن، لقضاء بعض مصالح

القبيلة. كذلك التدخل لتخفيض الغرامات وطلب الشفاعة. وكذلك طلب الأمان حين تقترب المحلة السلطانية من منطقة القبائل.

إن الحركة تضم: السوق الذي يدل على أن القبائل لم تكن تعيش في عزلة بعضها عن بعض. كذلك ثمة أسواق في مناطق القبائل. وعدا عن التبادل فإن الأسواق يشكل للالتحام القبلي وكذلك للتعبير عن الاعتراض: الأحزاب. فالسوق هو مجال سياسي واقتصادي. وهو مكان منظم له قواعد ومراتب، فالقواد يمارسون الأحكام في السوق، وفي هذا السوق تنشأ النزاعات وتُحل، وفيه تُقرأ الرسائل المخزنية وتناقش (ص٧٠).

تفرد الباحثة حيزاً لدراسة علاقة العلماء بالمخزن، كما تدرس علاقة «الشرع» «بالعرف». وتقول، إن دور العلماء ليس قليلاً، فمسألة احتواء العرف داخل الشرع من طرف العلماء، تدخل في إطار مشروع متكامل للسلطة المخزنية يستهدف احتضان الهوامش (ص٧٤).

فالعلماء فئة عاشت في أحضان المخزن، علماً بأن المخزن يستمد مشروعية من الدين، بحيث يتم تقاسم الرموز الدينية.

من جهة أخرى فإن «العرف» القبلي ينظم الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية داخل القبائل، وخصوصاً في المسائل التي لا يملك الشرع إجابات عليها، لهذا فإن العلماء لم يقبلوا العرف وإنما تقبلوا الظواهر العرفية.

ولعل أهم نقطة تثيرها الكاتبة في مجال علاقة المخزن بالقبائل، تلك المتعلقة بالإنتاج. وهي ترى بأن النشاط الرعوي لدى القبائل لا يعود إلى عوامل طبيعية أو اقتصادية، وإنما يعود إلى عوامل سياسية. لأن الانتاج الرعوي يسهل نقل الثروة والابتعاد بها عن تخريب «الحركة»؛ وهكذا لا يمكن فصل الأولوية التي أعطيت للنشاط الرعوي، كأهم نشاط اقتصادي لهذه القبائل، عن طبيعة بنية السلطة التي بلورتها مجابهة هذه القبائل مع القبائل المجاورة... فيكون القطيع الثروة المتحركة التي يسهل أخذها للفرار نحو الجبال» (ص٩٣).

تنتقل المؤلفة إلى القسم الثاني لدراسة علاقة الدولة بالمجتمع. فالدولة

مصطلح يعبر عن مشروع جديد، يتميز بالعقلانية والمركزية؛ وتفترض العقلانية حسب رأي المؤلفة ـ سلوكاً معيناً يعطي طابع الحداثة لطريقة تدخلها في المجتمع القروي، على غرار الدولة الرأسمالية. وتبدو هذه العقلانية في ملازمة مؤسسات عصرية لجهاز الدولة حيث تصبح رحم مكوناتها، كالجهاز البيروقراطي الذي يعمل على الامتداد الإداري للدولة في كل أطراف المجتمع. . (ص١١٨).

وباختصار فإن مفهوم المخزن قد اختفى في تصور الدولة لنفسها. هذه الدولة التي اتبعت تقسيماً جديداً للمجال الذي يخضع لهيمنتها. وكان على دولة ما بعد الاستقلال أن تمدد نفسها بواسطة إدارة فعالة. إلا أن أستحداث هذه الإدارة يحتاج إلى تقسيم ترابي يكون الإطار الجغرافي لها (ص١١٩).

لم تقبل الدولة أن تكون «القبيلة» وحدةً للتقسم، فاعتمدت تقسيماً جديداً يقوم على إعلان المناطق: عمالات وأقاليم ودوائر وسعت الدولة إلى القضاء على الإطار القبلي كإطار وكعقلية. وهكذا فإن التقسيمات إلى دوائر لم تتطابق مع أي تقسيم قبلي.

قامت الدولة «بتوظيف» قواد لا تربطهم بالقبائل رابطة سوى علاقة السلطة المفروضة. وإذ قسمت الدولة الجماعات القروية إلى قرى، فإن القرية تبدو للرجل في (منطقة زمور) وحدة مصطنعة تخرج عن تصوراته وعن تجربته كابن قبيلة أو بيت.

وتلاحظ المؤلفة أن الدولة أخذت بالاعتبار أوضاع هذه المناطق جزئياً، إذ إنها اعتمدت الأعراف السائدة، تقول: «إن القانون الإداري، لا يعتبر الدوار وحدة إدارية، ولكنه في الوقت نفسه يعتبره حيزاً يتضمن ويربط بين مجموعة من السكان بحيث يعطي القانون للدوار الحق في ملكية الأراضي الفلاحية والمراعي التي يستغلها السكان جماعياً كوحدة اقتصادية. ولكن إحياء الدوار وتخويله مهام رسمية معناه إحياء وحدة قرابية وسلالية، وبالتالي إحياء العلاقات القبلية. . فالدوار يمثل تجمعاً إثنياً مرتبطاً مباشرة بقبيلة. . » (ص١٣٣).

وترجع المؤلفة ظهور مدن في الوسط «الزموري» إلى مرحلة الاستعمار:

فرض الاستعمار على المدينة والبادية استبدال تبادل محلي بتبادل يقوم على أساس التخصص الاقتصادي.

كذلك فإن التعليم هو أحد مظاهر تدخل الدولة الحديثة في كل أركان المجتمع، مثلها في ذلك كمصالح الصحة. إلا أن فاعلية أجهزة التعليم والصحة تتفاوت بين الوسط القروي والوسط الحضري، بحيث إن الوسط الحضري هو الذي تمسه بعض مكتسبات العقلانية (ص١٥١).

وبعد أن تعرض كون التنمية أو المشروع التنموي هو قناة أساسية لتبرير تدخل الدولة تنتقل إلى الفصل العاشر: المساومة حول التقليد، وتعرض كيف أن العودة إلى التقاليد تستخدم لأغراض ايديولوجية، وتصل إلى أن غياب القبيلة كمؤسسة اجتماعية واقتصادية ليس معناه إطاراً للانتماء وللهوية المحلية. ذلك ما يجعل من القبيلة عنصراً من العناصر الثقافية والاجتماعية التي تشكل موضوع مساومة (ص ١٦٣).

وتصل في الختام إلى النتيجة التالية: إن الحقل الاجتماعي للمغرب المعاصر يقدّم خزانات متعددة من القيم: تاريخية، دينية، إسلامية، قبلية، وحديثة غربية والتي شكلت منطقاً جديداً لا هو عقلاني ولا هو لا عقلاني، إنه ذلك الذي يجعل الدولة والجماعات والأفراد يتسارعون نحو تملك أكبر عدد ممكن من تلك الخزانات لاستعمالها كاستراتيجية مناسبة في الوقت المناسب (ص ١٩٦).

يمكن القول أخيراً، بأن هذا الكتاب الذي يدرس علاقة كل من المخزن ثم الدولة بالقبائل هو دراسة جديدة من نوعها تعتمد تقنيات وأدوات منهجية متعددة تتصل بعلاقة السوسيولوجيا بكل من التاريخ والانتربولوجيا. ولعل هذا الاستخدام المنهجي قد أتاح للمؤلفة إمكانية تفسير بعض الظواهر على نحو جديد. إلا أن الكتاب يحمل أيضاً نوعاً من الحنين لفترة «لم تكن القبائل فيها طرفاً سلبياً، وإنما تفاعل نظامها الداخلي مع الدولة داخل دينامية شملت الطرفين». ويحمل الكتاب شكاً عميقاً بتلك «العقلانية» التي تحاول الدولة أن تفرضها اليوم على المجتمع.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

البدو والبادية لجبرائيل جبور (*)

مراجعة سمير أبو حمدان

لا نعدو الحقيقة إذا اعتبرنا أن كتاب «البدو والبادية» لجبرائيل جبور هو عمل هام، ذو منحى وصفي وتاريخي يتناول البدو في صفاتهم وخصالهم وأماكن توزعهم ونمط عيشهم، ويتناول البادية في جغرافيتها وطبيعتها ومناخها وحيواناتها . . . وحشراتها. فالكتاب، على هذا الأساس، سفر لا غنى عنه لكل من يرغب في أن يملأ جعبته زاداً من المعلومات يجعله عارفاً بالبادية وأهلها، سواء أكان رحالة يريد الزيارة أم باحثاً يروم معرفةً أعمق وأشمل بأولئك القوم الذين ارتضوا لأنفسهم مقاماً هنيئاً بين المضارب. بالرغم من أن ثمة ضيفاً ثقيلاً، متمثلاً بالتقنية الحديثة، راح يقتحم المواقد ذات الحجر والخَيم المصنوعة من شَعر، ولكن دون أن يقول له أحدٌ: تفضَّل. فالبادية والتحديث نقيضان في المظهر والجوهر. ومن هنا أهمية الرحلة في ذلك (الكون) الخاص والمدهش الذي صنعه البدوُ لأنفسهم عبر حقب التاريخ. ولعلَّ أهم شيء نلتقي به في هذه الرحلة هو الفطرة. فنحن سنكون بإزاء فطرة على جميع الصُعد، من طريقة التفكير، إلى نمط العيش، إلى الزيّ والمأكل والمشرب، إلى تلك النظرة التي كوَّنها ذلك الراسخُ في البداوة حول العالم، وحول الآخر المغاير والمختلف.

(*) الدكتور جبرائيل جبور: البدو والبادية، صور من حياة البدو في بادية الشام، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٨.

مع الدكتور جبرائيل جبور وكتابه الهام نحن في رحلة مع البداوة. فهو يدعونا إلى مشاهدة (منظر) البداوة على حقيقته دون أن يطرح على هذا (المنظر) غلالةً من غموض، كما دَرَج على ذلك كتاب وباحثون ومستشرقون. فالبدويّ، كائن من لحم ودم وعظم، له طموحاته وأفكاره وأسلوبه في العيش... ومآربه! وهو لا يختلف عنا في شيء سوى رفضه لمنطق المدنية وأشيائها. ولسنا نقدر على ملامته لأنه قد يكون على حق.

المعنى السياسي

في كتاب «البدو والبادية» ينطلق الدكتور جبور من البحث في أصل الكلمة ليجد بعد حين أنه في جذر (بدو) حيث يقال: «بدا القوم بَدْواً»، أي خرجوا إلى البادية. وفي الحديث الشريف أن «من بدا جفا»، ويعني ذلك أن البدوي، مثله مثل الأعرابي، على شيء من الجفاء والخشونة. وتبدَّى الرجل أقام في البادية وصار من أهلها، وتبادى تشبه بأهلها وسار على منواهم عيشاً، وطريقةَ تفكير، وأسلوباً حياتياً «وتقتضي البداوة، أو العيش في البادية والإقامة فيها، كثيراً من التنقل من مكان إلى مكان وراء الماء والكلأ. وتقوم حياة البدو فيها على تربية المواشي وحمايتها. وكانت تقوم في الأزمان السالفة على هذه الأمور وعلى الغزو والسلب» (ص٣٢). وإذ يعتبر المؤلف أن ثمة خصائص ومميزات تسِم البدوي وتجعله خلاف الحضري ونقيضه يذهب إلى القول بأن ثمة ما يفرق أيضاً بين بدويٍّ وآخر. فهناك بدوُ الإبل وبدو الشياه (جمع شاة). فإذا كان البدو، أصحاب الإبل، يذهبون بعيداً إلى عمق البادية بحثاً عن (النجعة) البعيدة التي تحسِّن من إنتاج الإبل، فإن الآخرين، أصحاب الشياه، يظلون على قُرب من الأماكن المعمورة، وتحديداً على أطراف البادية، حيث هي الأماكن التي تؤثرها مواشيهم وتدرُّ فيها أكثر مما تدرُّ في (النجعات) البعيدة.

على أي حال فإن البداوة، مثلما هي اليوم، تندرج في أنواع ثلاثة: **نوع أول** راسخ في البداوة (وشفاؤه) منها يكاد يكون مستحيلاً؛ إنه النوع الذي يقف «في أسفل السلم» مثلما يرى المؤلف، حيث اقتصر معاشه على تربية الإبل، وهو عصبيّ، سريع التنقل في الصحراء بحثاً عما يسد رمقه ورمق إبله. ومما يلاحظه

أن البدو الذين ينخرطون في هـذا النوع هم الـذين يأنفـون الخضوع للسلطة والنظام، مثلما يرفضون الحياة الحضرية إلا مرغمين. وقد تحدث عن هذا النوع من البدو عبد الرحمن ابن خلدون الذي اعتبر أن هؤلاء لا يمتازون بشيء قـدر امتيازهم بطبيعتهم المتوحشة، وإنه ليصعب عليهم الخروج من «خشونة البداوة» والدخول في «رقة الحضارة». وقد رأى ابن خلدون إلى هؤلاء أنهم «أهل انتهاب وعبث، ينهبون ما قدروا عليه من غـير مغالبـة ولا ركوب خـطر، ويفرّون إلى منتجعهم في القفر». وإذ اعتبر ابن خلدون أن ما يمتاز بـه هؤلاء البدو منـافٍ للعمران والتحضر، لأنه لا يتسم بالاستقرار والمكوث في مكان واحد، قال «فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتغلُّب، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران، ومنافٍ له». ويضيف ابن خلدون: «فالحجر مثلاً إنما حاجتهم إليـه لنصب أثافي القِدْر (أي في صنع المواقـد) فينقلونه من المبـاني، ويخربـونها عليه ويعدّونه لذلك، والخشب أيضاً إنما حاجتهم إليه ليعمّروا به خيامهم، ويتخذوا الأثاث منه لبيوتهم، فيخربون السقف عليه لذلك، فصارت طبيعة وجودهم منافيةً للبناء الذي هو أصل العمران. هذا في حالهم على العموم، وأيضاً فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وإن رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه».

النوع الثاني من البداوة يشمل أولئك الذين يقفون على الحدود المشتركة بين الحياة الراسخة في البداوة والحياة نصف البدوية. أصحاب هذا النوع هم البدو الذين يعتاشون من تربية الغنم والإبل معاً، كما أنهم يمتازون بترحـال أقل من أصحاب النوع الأول.

أما النوع الثالث والأخير من البداوة فيتمثل في أولئك الذين تحـولوا إلى (نصف بُداة) أو (نصف حضر). وهؤلاء يقوم معاشهم على تربية الماشية من غنم وماعز، وقليل من الإبل. وإذا كان ثمة ما يمتاز بـه أصحاب هـذا النوع عـلى النوعين الأولين، ففي أنهم وطّدوا علاقتهم بأهل الحضر في المناطق المجاورة لهم. وإذ يلاحظ المؤلف أن البدو، في هـذا النوع، راحـوا يسيغون الحياة الحضرية

الناعمة، يذهب إلى القول إن معرفتهم أو معرفة بعضهم بالزراعة كانت سبباً رئيساً في (نصف تحضّرهم). وبسبب امتلاك هؤلاء الأراضي والآبار والعيون، فإنهم باتوا يفضلون أسلوب المكوث والاستقرار أو (السكون) بتعبير ابن خلدون. . . «ومن هذه الطبقة من البداوة تبدأ عملية التحضير الطبيعية» خاصة وأنهم أخذوا يجنحون إلى الدعة والسكون والترف الذي في الحضر، بل أخذوا بالفعل يحاولون الاندماج في الحياة الحضرية بحيث لا ينقضي جيلٌ أو جيلان «إلا وقد دخل أبناؤهم في الحضر وأصبحوا في عداد الحضريين».

العقلية البدوية

«للحياة العربية (المعاصرة) جذور قوية في البداوة». . . هذا ما يقرره الدكتور جبرائيل جبور لدى بحثه في أهمية البداوة من الناحيتين القومية والاجتماعية. فالعقلية الحضرية، وإن تزيَّت بأزياء من المدنية الحديثة، غير أنها شديدة الارتباط واللصوق بالعقلية البدوية. فجذورها هنا، في هذه البداوة، التي نحاول اليوم أن نتنصّل منها وأن ندرسها كظاهرة لا علاقة لنا بها. ولعلَّ مثل هذا المحظور وقع فيه كلٌّ من المفكر السياسي وعالم الاجتماع، عندما أكبَّ على دراسة الواقع العربي، والعقلية الجماعية السائدة فيه، دون أن يلتفتوا ولو قليلاً إلى الأساس البدوي، الذي تأسس عليه. فنحن، كما يرى جبور، لا نستطيع بلوغاً إلى فهم هذا الواقع الفهم الحقيقيّ، ما لم نتعرف أولاً إلى تلك الخصائص الثاوية في القلب من العقلية العربية، وهي التي تحدد سلوكاتنا ونظرتنا إلى الفرد والمجتمع والدولة والكون؛ وما لم نتعرف أيضاً إلى ما يمكن أن نطلق عليه (خصائص ومميزات) توجد في البادية وفي الحياة البدوية. . . «إن العربي، على رأي المؤلف، ليجهل نفسه وفهم خصائصه ومدى طاقته على التطور إن كان يجهل أن جذور حياته هي في البادية». ونهوضاً بالبرهان على مقولته هذه يعدّد جملةً من الظواهر التي تؤشر على رسوخ قدم البداوة في العقلية العربية. ومن هذه الظواهر الروح القبلية، والتكتل العائلي، والنزعة العشائرية، والأنانية الفردية، والمنازعات المستمرة في سبيل التزعم والترؤس وغير ذلك من أمور تتصل بالوجاهة! ولعلَّ هذه الظواهر، حسبما يخبرنا، ذات جذر ينتمي إلى حياة البداوة «كذلك يرجع الكثير

من العادات والأخلاق العربية إلى أصول معروفة مألوفة عند البدو ولا تزال مرعيةً حتى اليوم، ومنها قضايا الثأر والعرض والجيرة والفخر والذم والكرم وحماية الدخيل والفروسية والإقدام».

ومما يذكر هنا أن تسرُّب خصائص ومميزات الحياة البدوية إلى العقلية العربية كما نعرفها اليوم (وفي كلام المؤلف قدر من الغلوّ كما نرى) حصل نتيجة عملية الاندماج الحاصلة، وإن ببطء، بين أبناء البادية وأبناء الحضر المحيطين بهم. والبدو الذين انتقلوا إلى السكنى في قرى الحضر نقلوا إليها عاداتهم وأخلاقهم وأنماط عيشهم، كما نقلوا لهجتهم البدوية. ولئن كانت وجهة السير قد قضت حتى بالانتقال من «خشونة البداوة» إلى «رقة الحضارة»، فإن التأثير الحاصل حتى الآن من قبل هذا الرفد البدوي إلى الحياة الحضرية يشمل سائر نواحي المجتمع، من الزي، إلى اللهجة، إلى نمط العيش والتفكير.

وهنا يذكرنا المؤلف بأن عملية الاندماج بين البدو والحضر ليست جديدة في البقعة العربية ـ الإسلامية، بل إن جذورها تمتد إلى بداية الدعوة المحمدية. ومع أن الإسلام، في بَدْوته الأولى، لم ينظر إلى البدو (الأعراب) بشيء من التقدير والاستحسان، غير أن الخلفاء الراشدين وغيرهم من زعماء الأحزاب اعتمدوا في فتوحاتهم على البدو. كما تمَّ دمج بعضهم في الحياة المتحضرة، وكان أن شكَّل هؤلاء في فترات معينة من التاريخ الإسلامي عنصراً يُحْسب حسابه داخل الحياة السياسية والاجتماعية. وقد نُسب إلى الخليفة عمر بن الخطاب أنه أوصى خلفه بالبدو (الأعراب) فقال: «أوصي الخليفة من بعدي بتقوى الله والمهاجرين الأوّلين، وأوصيه بالأعراب خيراً فإنهم أصل العرب ومادة الإسلام».

وبعد أن يصف لنا الدكتور جبرائيل جبور البادية بشجرها ونباتها، وحيوانها الداجن والمفترس، وطيورها وزحافاتها، وخيمة البدوي والمواد الداخلة في نسيجها، ينتقل للكلام على البدوي العربي وأهم العشائر التي ينتمي إليها. وفي هذا الصدد نرى أن تكون لنا وقفة مع المؤلف عند الأصل الأول للبدوي العربي. فهو ساميّ الأصل، جنسه أبيض، يتحدَّر من شمالي وجنوبي الجزيرة العربية وهو، على أساسٍ من ذلك، قحطانيّ وعدنانيّ في الوقت نفسه. وإذا كنا نرى اليوم أن

السُمرة اشتدت لدى البعض من قبائل البدو فذلك مرده ليس إلى البيئة كما يظن البعض وإنما إلى اختلاط العرب عامة، والبدو خاصة، بسواهم من أقوام أفريقيا وآسيا الشرقية. وقد تسرب دمُ أجنبي، أفريقيّ على وجه التحديد، من الصومال والحبشة واريتريا والسودان ومصر والهند وباكستان، إلى الدم العربي، فاختلط به وشكَّل عرقاً مختلفاً يتميز بسحنته الشديدة الحلْكة، «وقد لاحظ وليم شانكلن تسرب الدم الأجنبي في مضارب الشيوخ عند عرب الرَّوْلة من العبيد السود الذين كانوا بحوزتهم، وذلك حين كان يقوم بدرس أَقيسة جماجم بعض بدو الرولة ودرس دمائهم، ولاحظ البَون بين دماء البدو الخلَّص ودماء أولئك الذين خالطهم دم أجنبي، عدا اختلاف اللون الذي لاحظه في سحَنِهم».

أما حيث امتنع الاختلاط في البيئات البدوية عند بعض بدو نجْد وبدو بادية الشام، فإن البشرة بيضاء حين لا تتعرض كثيراً للشمس «كما شَاهدت ـ يقول المؤلف ـ عند كثير من أبناء هذه القبائل وبناتها». ولم تفُت هذه الظاهرة بعض الرواد من الفرنجة الذين زاروا البادية الشامية ونجْد واحتكوا بأهلها عن كثب. فقد ذكر بركهارت عن امرأة بدوية عالجها من مرض ألمَّ بها، فقال: «إن جسمها لا يختلف في لون بشرته عن جسم أي إنكليزية أو غيرها من الأوروبيات». ويروي المؤلف أنه شاهد بنفسه فتاةً بدوية، من عرب «الحديديين» في مضرب على ضفاف البادية الشامية، لا تختلف في هيئتها وتقاسيم وجهها وشكل أنفها وعينيها عن أي فتاة أوروبية أو حتى اسكندنافية.

أما أشهر قبائل البدو اليوم، فيمكن أن نعددها، بحسب أهميتها، على الوجه التالي:

ـ قبيلة العمارات (من ضنا بشر)، موطنها على الحدود العراقية، وعليه نستطيع اعتبارها من قبائل البادية العراقية. منازلها تحتل رقعة واسعة من شواطىء الفرات شمالاً حتى النفوذ، وهي تبلغ أحياناً مناطق نائية نتيجة تنقّلها، وتزيد منازلها عن الخمسة آلاف بيت، وتملك قرابة العشرين ألفاً من الإبل والكثير من الخيل.

ـ السبعة (بتسكين السين): لها فروع كثيرة نزحت من شمالي الحجاز إلى البادية السورية في أوائل القرن التاسع عشر، وهي من أسبق القبائل التي نزحت باتجاه هذه البادية.

ـ الفدعان (من ضنا عبيد ابن بشر)، تقع في نحو أربعة آلاف بيت عدا البطون الأخرى. وقد ذكر «معجم القبائل» أن الفدعان مع توابعها تبلغ نحو ستة آلاف بيت، وتقع منازلها في وادي الفرات.

ـ الحسنة (من ضنا الحسين ابن المنبه من بني وهب من مسلم): ستمئة بيت، تنزل في ضواحي حمص قرب بحيرة قطينة، وقد جَنَح البعض منها إلى التحضر.

ـ الرولة (من الجلاس من مسلم)، وهي القبيلة التي دانت لها الزعامة بين القبائل في البادية الشامية وذلك لكثرة عشائرها وسطوة شيوخها. وكان لمشايخ الرولة حظْوة عند سلطات الانتداب، وقد تناول عدد من الكتّاب هذه القبيلة، فألّف آلوس موزل كتاباً اقتصر الحديث فيه على الرولة وعاداتها ورجالها. كما ألف وليم لانكستر كتاباً نُشر عام ١٩٨١ سمّاه «بدو الرولة اليوم».

وتلي هذه القبائل في الأهمية كلٌ من قبيلة «الحديديين» و«بنو خالد» و«الفواعرة» و«الموالي» و«بنو صخر» و«شمّر» و«العقيدات» و«وُلد علي».

النظام القبلي

إن المدماك الأول والأساس في النظام القبلي السائد في البادية هو العائلة أو «الحمولة» كما يطلق عليها البدو. وغاية الغايات عند البدوي أن تصبح لديه عائلة كبيرة، أو أسرة من أفراد عديدين، كي تتحول، من بعدُ، إلى فخذ فبطن فعشيرة فقبيلة. ولعلَّ ما يوحّد بين البدو ويجعلهم كالرزمة المتماسكة هو العصبية الناتجة من ارتباط بعضهم ببعض بوثائق النسب والدم.

وقد أصبح لهذه العصبية مدلول خلقي واجتماعي وسياسي وفلسفي لدرجة أن مجمل النظام القبلي السائد ارتكز عليه أي على هذا المدلول «وتقيَّدت أكثر

نُظُمهم الأخلاقية والأدبية والسياسية والاجتماعية بنظُم هذه العصبية وما تفرضه على الفرد والمجتمع». ونتيجة لهذه العصبية التي توثّق بين الجميع وتجعل من القبيلة أو العشيرة أو البطن أو الفخذ بمثابة الكتلة الواحدة المتراصّة، انتفت المصلحة الفردية وحلت محلها مصلحة الجماعة. وبهذا فإن الجماعة/القبيلة هي التي أصبحت مكلفةً بتحقيق مصلحة الفرد وتحقيق رغباته وطموحاته.

وفي المجتمع البدوي تتوزع القبائل المنازل، فلا تتعدى الواحدة منها منازل الأخرى، وإذا حصل مثل ذلك فلا مفر من القتال. فالقبيلة، وقد انتزعت منازلها بالقوة، يفترض أن تحافظ عليها بالقوة. وأقل ضعف يصيب القبيلة لا بد أن يعرِّض منازلها للخطر حيث تشاركها فيها قبيلة أخرى. ومن يمعن النظر في تاريخ البادية لا بد أن يشاهد كيف أن منازل القبائل لم تُكتَسَب بالشكل الرضائي وإنما انتُزعت انتزاعاً. أما عن الشكل الذي تتخذه مضاربهم حين ينزلون فالأغلب أن تكون صفوفاً، وكل صف يبتعد عن الآخر نحواً من ستين متراً إفساحاً في المجال أمام التجوال المريح للإبل بين الخيَم. وقد يبلغ حجم المخيم الواحد نحواً من ثلاثمئة خيمة إذا كانت المياه تكفي لمثل هذا العدد «وتتجه الخيام في الأغلب إلى الشرق مواجهةً الشمس عند (الرولة) وعند الكثيرين من حلفائهم، ولكن هناك قبائل من عنيزة توجّه خيامها إلى الشمال».

ولئن كان المجتمع البدوي قد أعطى الأب سلطة مطلقة على صعيد العائلة، إذ إن له الأمر وعلى غيره الطاعة، فإن المرأة في البيت البدوي حظيت ببعض (الحقوق) من الوجهة العملية. فإذا كان الرجل يعيّن الموقع الذي يجب أن تُبنى عليه الخيمة، فإن مسؤولية البناء تقع على المرأة. فهي التي «تدق الأوتاد، وتربط إليها الأطناب، ثم تنشر الخيمة وترفعها على العمد، وهي التي تقوّضها حين يرتحل القوم، وهي التي تخيط الشقاق معاً لتصبح خيمة».

وللمرأة البدوية حقوق أخرى إذ يمكنها استقبال الضيف في غياب زوجها، إذ إنها ربة البيت في غيابه. ولها وحدها الحق في إطلاق الأسماء التي تريدها على أبنائها. ويتم اختيار الاسم وفق الظرف الذي يولد فيه الطفل، فيدعى (سهلاً) إذا جاءت ولادته سهلة، أو سُهيلاً إذا كان النجم سهيل طالعاً، أو مطراً إن كان

الطقس ماطراً، أو زعلاً إن كانت غاضبةً من زوجها!

البدو والقانون

إن أهل البادية لا يقرّون بأي قانون. فهُم فوق القانون، سواء أكان مستمداً من شريعة سماوية أو من الدساتير؛ أما القانون الذي يعترف به البدوي فهو المنسجم مع شريعته، أي شريعة العرف والعادة، وهي التي سار عليها مذ أَلِف البداوة. ومن حسن حظه أن الإسلام ـ كما يقول الدكتور جبور ـ نشأ في بيئة تعرف البداوة وتعرف مميزاتها وخصائصها فأقر الكثير من النظم والقوانين والأعراف المستمدة من الشريعة الإسلامية.

أما فيما خصَّ القضاة عند البدو فهم قوم يمتازون بنزاهتهم وترفعهم عن الغرض «وإذا أخطأوا رجعوا عن خطئهم». و(شريعة العرف والعادة) ليست بنفس القسوة التي تنص عليها (شرائع) الأقوام البدائية الأخرى. فالقاتل لا يُحكَم عليه بالقتل وإنما بدفع دية عظيمة، ومبدأ العين بالعين والسن بالسن (كما في الديانة الموسوية) لا يُعمل به عند البدو، وإنما بدفع دية (أو ثمن) للعين بدل العين وللسن بدل السن. على أنه في حالة القتل يحق لقريب المقتول، في ثورة الدم، أن ينتقم من القاتل أو ذويه «أو أن يعقر حلال القائل أو حلال أهله من خيل وإبل طيلة الأيام الثلاثة الأولى وثلث الرابع بعد حصول الجرم... ويعود هؤلاء فينتقمون! ومن هنا هذه الحزازات الدائمة بالنفوس وهذه الثارات التي يؤخذ بها، وهذه الحروب المتواصلة بين القبائل منذ وُجدت، وهذه النزعات للانتقام في سبيل الشرف والمكانة».

قبيلة صلَيب

وبعد أن يتحدث المؤلف عن (أخلاق البدوي وصفاته) حيث هو هادىء الطبع خلاف ما يزعم بعض الرحالة، مغامر، شجاع، منشأ على حب السلب والنهب والقيام بالغارات، وبعد أن يتحدث عن علاقته بالدين حيث هو، أو أغلبه، على دين الإسلام، ينتقل للحديث عن (قبيلة غريبة). إنها قبيلة صُلَيْب

التي تعتّبر من أَعرف القبائل ببوادي الجزيرة وأوديتها وغدرانها وحيوانها ونباتها وجبالها وهضابها.

إن قبيلة صليب أو الصلبة لا تعرف منازلها (ديرةً) واحدة، إذ إن ثمة فروعاً عدة لها تتوزع على أطراف بادية الشام في الشمال عند تدمر إلى الموصل، وفي النفوذ، ونجد، وأقصى الحجاز، والدهناء مما يلي الكويت والأحساء، إضافةً إلى بادية العراق.

وإذ حارَ الكثيرون في أصل هذه القبيلة من عرب ومستشرقين، أُطلق عليهم لقب (الخلاوية) نسبةً إلى إيثارهم حياة الخلاء، والنجعات البعيدة، وهناك من يسميهم (كلاب الخلاء). ولعلَّ أسبق من تحدث عن هذه القبيلة هو سليمان البستاني في «المقتطف» حيث اعتبرهم (بدو البدو) متحدثاً عن جذورهم الصليبية. فبدو القبيلة، على رأي البستاني، هم الصليبيون الذين توزعوا في عمق الصحراء بعد أن شتّت شملهم القوات الأيوبية والمملوكية والتترية.

وفي «الموسوعة الإسلامية» ثمة رأي يقول إن صليب عرب يتبعون ديناً غير دين الإسلام في الأصل، وقد اعتنقوا الإسلام في زمن متأخر. ويخلص هذا الرأي إلى أن عادات صُلَيْب وأخلاقها وضعة مكانتها السياسية والاجتماعية تشير إلى أن أتباعها إنما هم ضحايا كارثة أو حرب قديمة ألمت بهم وأوصلتهم إلى ما هم عليه من ذلةٍ ومسكنة.

ولكن بعد هذا كله ثمة سؤال يراود الذهن، وهو: أيُّ موقع احتله البدو عبر التاريخ، وفي المدونات التاريخية؟

يرجح المؤلف أن القبائل البدوية العربية عرفتها بادية الشام والمناطق الشمالية من شبه الجزيرة العربية منذ ما يقارب الألف الثاني قبل الميلاد. فالكتاب المقدس يذكر أن العرب البُداة نزلوا في بادية الشام في عهد الملك داود وابنه سليمان، ما يعني أن وجودهم في تلك المناطق بدأ قبل الألف قبل الميلاد. وثمة ذكر لقبيلة (فيدار) وخيامها السود في (نشيد الأنشاد) حيث يقول سليمان على لسان فتاته: «أنا سوداء وجميلة يا بنات أورشليم، كخيام فيدار، كشقق سليمان».

ويمكن أن نعتبر ـ استناداً إلى المؤلف ـ أن أقدم الاشارات إلى البداة العرب، قبل أخبارهم في الكتاب المقدس، وردت في نقش للملك الآشوري شلمناصر الثالث الذي قاد في السنة السادسة لمُلكه حملة على ملك دمشق الآرامي وحليفيه آخاب ملك إسرائيل وجندب أحد مشايخ العرب البدو، فاصطدم الجيشان في (قرقر) شمالي حماه عام ٨٥٣ق.م. وجاء في ذلك النقش: «قرقر عاصمة المملكة أنا خرَّبتها، أنا دمرتها، أنا حرقتها بالنار، ١٢٠٠ مركبة، ١٢٠٠ فارس، ٢٠,٠٠٠ جندي لهدد عازر صاحب آرام (دمشق)، عشرة آلاف جمل لجندب العربي (شيخ البدو)، هؤلاء الملوك الإثنا عشر الذين استقدمهم لمعونته برزوا إلى المعركة والقتال. . . تألبوا عليّ. . .».

وفي الحقبة الجاهلية انتشرت القبائل البدوية في الجزيرة العربية. وقد ذكر الطبري في تاريخه كيف أن سابور ذي الأكتاف، ملك الفرس، عمل دائماً على رد الغزوات البدوية عن حدود مملكته، حيث يقول الطبري: «فسيَّر سابور الجيوش إليهم، وورد هجر وبها أَعراب تميم وبكر فأفشى فيهم القتل، ثم عطف إلى بلاد عبد القيس فأباد أهلها إلا من هرب منهم فلحق بالرمال، ثم أتى اليمامة، فقتل بها مثل تلك المقتلة، ولم يمر بماء من مياه العرب إلا عوَّره، ولا جبٍ من جبابهم إلا طمَّه، ثم أتى قرب المدينة فقتل من وجد هنالك من العرب وأسر، ثم عطف نحو بلاد بكر وتغْلب فيما بين مملكة فارس ومناظر الروم بأرض الشام فقتل من وجد بها من العرب وسبى وطمَّ مياههم».

وهذا بشير ـ على ما يرى الدكتور جبور ـ إلى وجود قبائل بدوية عربية في البادية السورية في تلك العهود قبل الميلاد وبعده.

ويلاحق المؤلف التواجد البدوي العربي في البادية السورية وغيرها عبر أطوار تاريخية متعددة، من العهود الإسلامية حتى العصر العباسي، إلى زمن الحملات الصليبية، وغزو التتر للبلاد الإسلامية، إلى عهد المماليك والعثمانيين، ليبدأ بعد ذلك حديثاً عن تطور الحياة البدوية في الأزمنة الحديثة.

وفي هذا الصدد يلحظ المؤلف الدكتور جبرائيل جبور أن السلطات في

أغلب الأقطار العربية، وحيث يتواجد البدو، أسهمت بسهم كبير في تيسير السبل أمام تحضير البدو، والانتقال بهم إلى الحياة الحضرية. وعلى الرغم من السياسات التي اتّبعتها بعض الحكومات العربية، والمتعلقة بتحضير البدو، فإن ثمة قبائل عدة لا تزال على فطرتها الأولى وتعيش في مناطق نائية من البوادي وليس بينها وبين المدنية أي علاقة أو اتصال. لكن ثمة مظاهر عدة، مثلما يلاحظ المؤلف، على أن تطوراً من نوع ما قد تمَّ على صعيد الحياة البدوية بينها انقطاع البدو عن المغازي، وتوقفهم عن العبث بالأمن ونهب الحجاج. وهنا يسجل الدكتور جبور للملك السعودي عبد العزيز آل سعود إسهامه في توطيد الأمن عبر مملكته، وحيلولته دون عبث القبائل النجدية وغيرها في شمال الجزيرة.

ومن مظاهر التطور أيضاً انخراط شباب البدو في الجندية وخدمة الدولة التي يتواجدون ضمن أراضيها وهم يسهمون في تثبيت الأمن عبر البادية. ومنها أيضاً استقرار بعض البدو في مزارع ونزولهم في بيوت من لبن وشجر الأمر الذي يجعلهم على شيء من الاستقرار والمكوث. وإلى ذلك يمكن أن نسجل اهتمام البدوي بأمور الصحة والمرض وإيمانه بالطب المعروف في الحواضر، وإلى غير ذلك من مظاهر التطور التي راحت (تغزو) الحياة البدوية، وتنقلها من طور إلى طور، منذ بداية هذا القرن.

وختاماً لحديثنا عن كتاب «البدو والبادية» للدكتور جبرائيل جبور نجد لزاماً القول بأن هذا الكتاب كناية عن سِفر ممتع حول البدو والبادية، عاداتٍ وطقوساً وأخلاقاً وأنماطَ عيشٍ وتفكير. وقد استطاع المؤلف أن يحيط بحياة البدو من جوانبها المختلفة، مقدماً إلينا كلَّ ما نحتاجه حول ما هم عليه البدو في بادية الشام. وعلى هذا يمكننا القول إن كتاب الدكتور جبور يجمع بين المتعة والإفادة، ومن رغب في نيْل الاثنتين فهما ملك يديه.

المسهمون في هذا العدد

الفضل شلق

رئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد. مؤلفاته: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٧)، وإشكاليات التوحد والانقسام: دراسات في الوعي التاريخي العربي (١٩٨٥)، والأمة والجماعة والدولة (١٩٩٣). وله دراساتٌ ومقالاتٌ في قضايا الثقافة القومية، والسلطة والتحديث في الوطن العربي.

دوروتيا كرافولسكي Dorothea Krawulsky

مستشرقة ألمانيةٌ. لها دراساتٌ في التاريخ الأيديولوجي للإسلام، والجغرافية التاريخية للعالم الإسلامي. مؤلفاتها ونشراتها الدراسية: رسائل الغزالي الفارسية، وإيران في عصر الإيلخانيين، وجغرافية خراسان لحافظ أبرو، وبدايات التشيع في إيران - نموذج بيهق (مقالة)، وتراجم (عبدالله) من الوافي بالوفيات للصفدي، ومجلدان من (مسالك الأبصار) لابن فضل الله العمري (الأول متعلّقٌ بالأعراب، والثاني بالدولة المملوكية). وترجمت مجموعة قصص «أم سعد» لغسان كنفاني إلى الألمانية وقدّمت لها. وصدرت لها مقالاتٌ بمجلة الاجتهاد. وأصدرت عام ١٩٨٩ دراسةً بالألمانية بعنوان: المغول والإيلخانيون: الأيديولوجيا والتاريخ. وصدر لها آخر العام ١٩٩٢ تحقيقٌ للجزء الخامس من (كنز الدرر) لابن الدواداري، متعلّق بالعصر العباسي.

محمد السماك

صحفي وكاتب، خبير في مسائل السياسة الإعلامية. أهم مؤلفاته: القرار العربي في الأزمة اللبنانية (١٩٨٤)، الإرهاب والعنف السياسي (١٩٦٨)، تأملات في الدين والإنسان والسياسة (١٩٩٠). الأقليات بين العروبة والإسلام (١٩٩٠)، وترجم عن الإنكليزية: النبوءة والسياسة (١٩٨٨).

خالد زيادة

أستاذ الفكر العربي في الجامعة اللبنانية/ فرع طرابلس. من مؤلفاته: اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسةٌ في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (١٩٨١)، والصورة التقليدية للمجتمع المديني: قراءةٌ منهجيةٌ في سجلّات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر (١٩٨٣)، وتطور الرؤية الإسلامية إلى أوروبا (١٩٨٤). ونشر لسليمان البستاني: عبرةٌ وذكرى: الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده (١٩٧٨)، ولمحمود رئيف أفندي: التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانية (١٩٨٥)، وللشيخ حسين المرصفي: رسالة الكَلِم الثمان (١٩٨٢)، وللشيخ حسين الجسر: الرسالة الحميدية (١٩٨٦)، والحصون الحميدية (١٩٨٧). وصدرت له عام ١٩٩١ دراسة بعنوان: كاتب السلطان.

ريتشارد تابر Richard Tapper

مدرّس الأنتروبولوجيا، ورئيس مركز الشرق الأوسط بمعهد الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن. له مؤلفاتٌ في تاريخ البداوة بإيران وأفغانستان.

ج.ج. ساوندرز J.J. Saunders

كان أُستاذاً للدراسات الإسلامية بنيوزيلندا. له اهتماماتٌ بالموضوعات الحضارية والثقافية العامة في الشرق، والعلاقات بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية في العصور الوسطى. وقد جُمعت مقالاتُهُ بعد وفاته في كتيّبٍ ترجمنا منه المقال المنشور في هذا العدد من المجلة.

تركي الربيعو

كاتبٌ من سورية. تتركز اهتماماته على التطورات الفكرية والاقتصادية في المشرق العربي.

عاطف عطية

حاصل على دكتوراه في علم اجتماع المعرفة. أستاذ مساعد في الجامعة اللبنانية/ فرع طرابلس.

مروان أبي سمرا

حاصل على دكتوراه في العلوم الاجتماعية من جامعة ليون. ويدرّس حالياً فيها. بحوثه: المسلمون في فرنسا، والمهاجرون الجزائريون.

عبد الفتاح الزين

أستاذٌ بمعهد الدراسات والأبحاث للتعريب بجامعة محمد الخامس بالرباط. له بحوثٌ في التاريخ الاجتماعي والثقافي للمغرب الإسلامي.

رجاء مكي

مدرِّسةٌ بمعهد العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية، لها اهتماماتٌ بأنتروبولوجيا السياسية، وقضايا التنمية.

سمير أبو حمدان

كاتب وصحفي من لبنان. له دراساتٌ في أعـلام عصر النهضة العـربيـة. واهتماماتٌ بالدراسات الأدبية والنقـدية العربية. وهو يحرّر الآن مجلة «الضحى» الشهرية.

عدنان حمود

دارسٌ من لبنـان. يحمـل دكتـوراه في العلوم الاجتماعية. له مقالاتٌ ومتابعاتٌ ودراساتٌ ميدانيةٌ في مجالات الرأي العامّ وسوق العمل.

جهاد الترك

كاتب وصحفي من لبنان. له اهتمامات بـالحياة الفكـريـة في الـوطن العـربي، وبحوثٌ في الأدب والنقد الأدبي.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

البداوة والتحضر
في المجال الحضاري العربي الإسلامي (٢)

* * *

الأمة والجماعة والدولة
إشكاليات التوحد والاستيعاب والانقسام
في المجال السياسي العربي الإسلامي

* * *

قضايا التواصل والحوار والانفتاح
حديث المسيحية والإسلام

* * *

التجارة والزراعة والنقد والسلطة
إشكاليات الاقتصاد السياسي في المجال
العربي الإسلامي

* * *

الأمة العربية
صراعات الثقافة والسياسة في المنطقة
العربية

* * *

الوعي التاريخي والكتابة التاريخية
العربية

* * *



صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

* * *

الشريعة والفقه والدولة (١)

* * *

الشريعة والفقه والدولة (٢)

* * *

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (١)

* * *

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث (٢)

* * *

المدينة والدولة في الإسلام (١)

* * *

المدينة والدولة في الإسلام (٢)

* * *

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (١)

* * *

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (٣ ـ ٤)
هموم الحاضر والمستقبل

* * *

السلطة
الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (١)

* * *

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال الحضاري العربي الإسلامي (٢)

* * *

فكرة الدولة وبينة الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (٣)

* * *

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (٤ ـ ٥)

* * *

البداوة والتحضر
في المجال الحضاري العربي الإسلامي (١)